دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

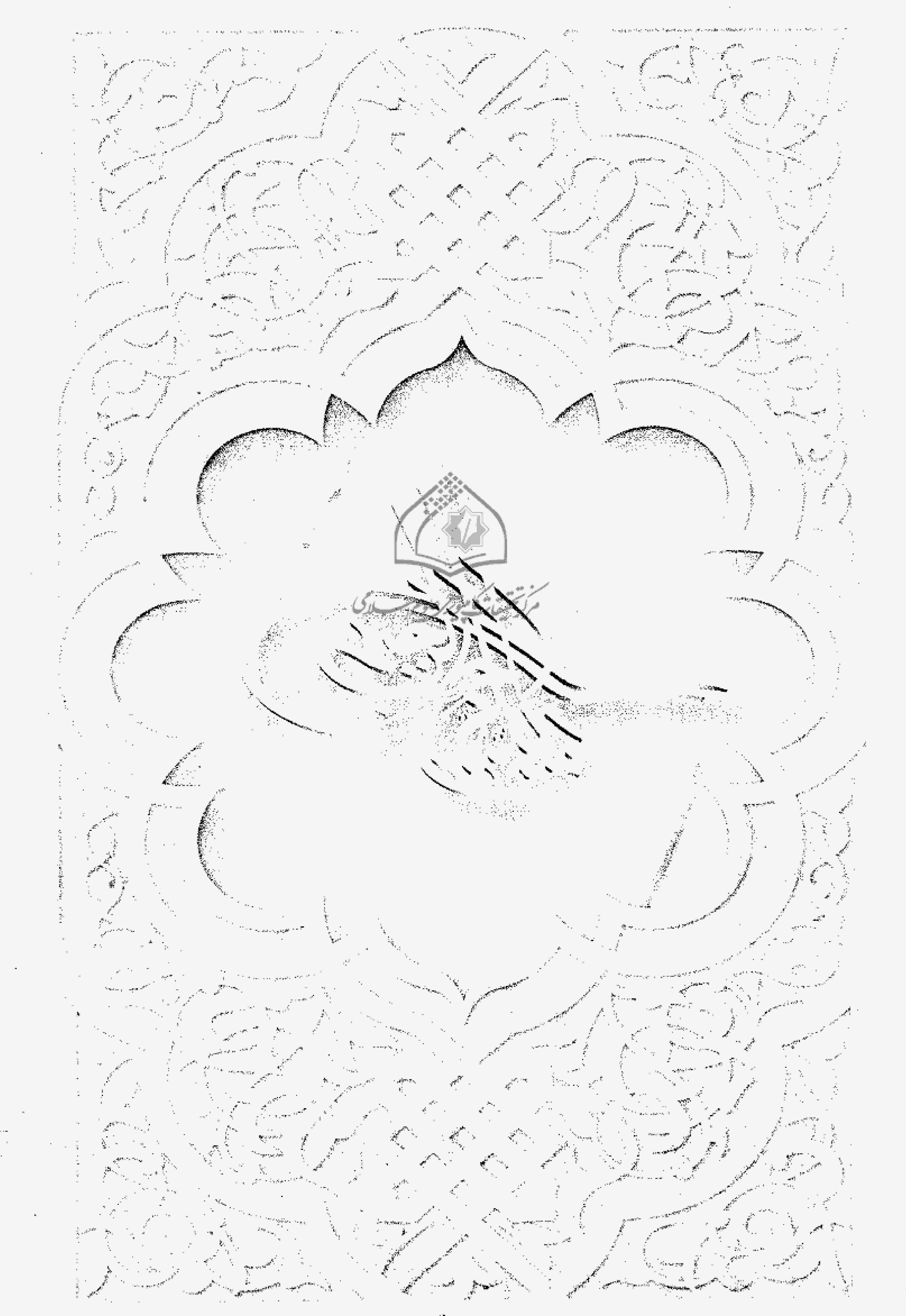
٩

العدد التاسع : رمضان ١٤٢٢هـ / نوفمبر - تشرين الثاني ٢٠٠١م

الأحمدية

مجلة علمية دورية محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية وإحياء التراث



قواعد النشر

تُعنى المجلة بنشر البحوث العلمية وتحقيق التراث وَفق الأمور التالية:

١ - ألا يكون البحث منشوراً من قبل على أي صورة من صور النشر، ولا مرسلاً إلى جهة أخرى، ويُعدّ إرساله إلى المجلة تعهداً بذلك. وفي حال قبوله للنشر في المجلة لا يسمح للباحث بنشره في مكان آخر إلا بعد مرور سنة كاملة على تاريخ نشره فيها.

٢ - ألا يكون مستلاً من بحث أو رسالة نال بها الباحث درجة علمية.

٣ - ألا يتجاوز ستين صفحة.

٤ - أن يكون متسماً بالجَوْدة والأصالة في موضوعه ومنهجه وعرضه ومصادره، متوافقاً مع عنوانه. بعيداً عن الحشو، سليم اللغة، دقيق التوثيق والتخريج، مع الالتزام بعلامات الترقيم المتنوعة، وضبط المشكل، وأن يراعى فيه سائر المعايير العلمية.

٥ - أن يكون العزو إلى صفحات المصادر في الحاشية لا في الصُّلب.

٦ - أن ترقم حواشيَ كل صفحة على حدة .

٧ - أن يُقدَّم اسم الكتاب على اسم مؤلفه عند توثيق النصوص في الحواشي، وكذلك في ثبت المصادر والمراجع .

٨ - ألا يشار في الحواشي إلى المعلومات المتعلقة بطبعة الكتاب المحال إليه، إلا في حال اعتماد الباحث أكثر من طبعة للكتاب الواحد .

٩ - أن يراعى الابتداء بالتاريخ الهجري في كل ما يؤرخ .

١٠- أن تكتب الأعلام الأجنبية أولاً بحروف عربية، ثم باللاتينية لمن أراد .

١١- أن تثبت المصادر والمراجع مستوفاة في آخر البحث مرتبة على حروف المعجم.

١٢- أن توضع النماذج المخطوطة والصور التوضيحية في المكان المناسب .

١٣- أن يُقدِّم الباحث تعريفاً ببحثه محرراً تام التحرير في نحو مئة كلمة ، ويفضل ترجمته إلى الإنكليزية.

١٤- أن يُرفق البحث بسيرة ذاتية للباحث .

١٥- أن يكون البحث مطبوعاً أو مكتوباً بخط واضح، ومصححاً تصحيحاً كاملاً، وترسل النسخة الأصلية للمجلة .

١٦- لا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

١٧- يُشعر أصحاب البحوث الواردة بوصولها إلى المجلة.

١٨- يخضع ترتيب البحوث وتنسيقها في المجلة لاعتبارات فنية .

١٩- يمنح صاحب البحث المنشور عشرين مستلة من بحثه ، وثلاث نسخ من العدد الذي نُشر له فيه ، إضافة إلى مكافأة مالية .

البحوث المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار

جميع المراسلات باسم مدير تحرير مجلة الأحمدية

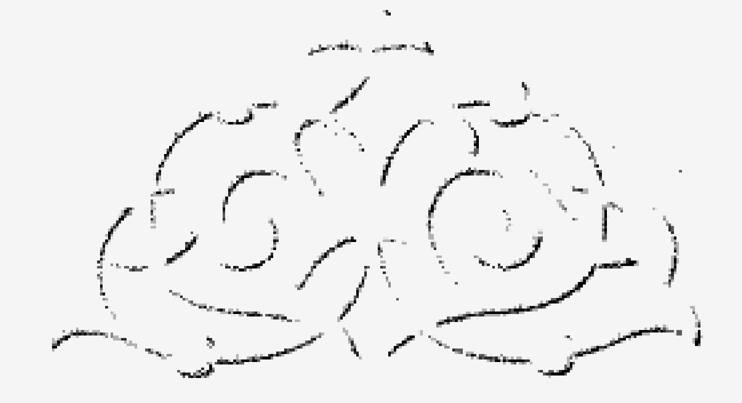
دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

ص ب : ٢٥١٧١ - دبي - دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف : ٣٤٥٦٨٠٨ - ناسوخ (فاكس) : ٣٤٥٣٢٩٩

الموزعـــــــــون المعتمـــــــــدون

الإمارات:	دار الحكمة - دبي	هاتف: ٢٢٦٥٣٩٤	فاكس: ٢٦٦٩٨٢٧
البحرين:	مؤسسة الهلال لتوزيع الصحف	هاتف : ٢٩٤٠٠٠	فاكس: ٢٩٠٥٨٠
السعودية :	المكتبة المكية ـ مكة المكرمة	هاتف : ٥٣٤٠٨٢٢	فاكس: ٥٣٤٠٨٢٢
قطر:	دار العروبة للصحافة والطباعة	هاتف : ٢٥٦٠٠١	فاكس: ٣٢٥٨٧٤
الكويت:	الشركة المتحدة لتوزيع الصحف	هاتف : ٢٤٢١٤٦٨	فاكس: ٢٤٦٠٩٥٣
الأردن:	شركة وكالة التوزيع الأردنية	هاتف : ٤٦٣٠١٩١	فاكس: ٤٦٣٥١٥٢
مصر:	مؤسسة الأهرام ـ القاهرة	هاتف : ٥٧٩٦٣٢٦	فاكس: ٥٧٨٦٠٢٣
المغرب:	الشركة العربية الافريقية للتوزيع	هاتف : ٢٤٩٢٠٠	فاكس: ٢٤٩٢١٤
لبنان:	المؤسسة اللبنانية العربية للتوزيع	هاتف : ٧٤٢٩٩٣	فاكس: ٧٤١٦٥٢

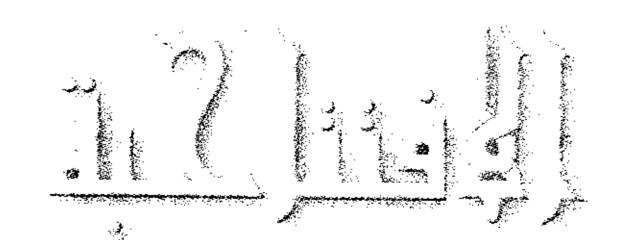


■ سعر النسخة : الإمارات العربية المتحدة (١٠ دراهم) ، السعودية (١٠ ريالات) ، الكويت (٨٠٠ فلس) قطر (١٠ ريالات) ، البحرين (٨٠٠ فلس) ، عُمان (٥٠٠ بيسة) ، مصر (٤ جنيهات) ، سورية (٥٠ ليرة) ، لبنان (٢٠٠٠ ليرة) ، الأردن (دينار واحد) ، اليمن (٧٠ ريالاً) ، السودان (٧٥ ديناراً) ، المغرب (٢٠ درهماً) ، الجزائر (٢٥ ديناراً) ، تونس (دينار واحد) ، موريتانيا (٢٥٠ أوقية) ، خارج الدول العربية (دولاران أمريكيان أو ما يعادلهما) .

■ الاشتراكات السنوية : الإمارات العربية المتحدة (٣٠ درهماً) ، الدول العربية والإسلامية (ما يعادل ١٠٠ درهم إماراتي) ، وما عداها (٤٥ دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها) .

المحتوى





الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد : فغير خافٍ على مَنْ يراقب الحركة العلمية في العالم الإسلامي أنّها تشهد أزمة في مستوى البحث، تنم عن تَرَدٍّ في التحصيل ، وتكشف عن ضعف في الاستعداد ، وتبين عن خلل في الأداء .

ولا بد أن من وراء هذه الأزمة أسباباً متعددة أدت بها إلى البروز والاستفحال .

ومن الأهمية بمكان دراسة هذه الأزمة ، والكشف عن أسبابها ، والعمل بجد وصدق على القضاء عليها، والسعي الدؤوب للارتقاء بمستوى البحث إلى الدرجة اللائقة .

ومن خلال متابعتي لهذا الموضوع أحسبني وضعت يدي على سبب مهم من الأسباب التي قعدت بالبحث عن التحليق والتوفيق ، ذلك هو التعجل والتسرع وقلة الأناة والتثبت ، ورأيت أن يكون حديثي في افتتاح هذا العدد في معالجة هذا الجانب :

- وأبدأ بإضاءة من القرآن الكريم فقد قال تعالى : ﴿ **إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين** ﴾ (الأعراف : ٥٤) .

وقد تواردت كلمات عدد من المفسرين على معنىً لطيف هو أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام - ولو شاء لخلقها في لحظة - لِيُعَلِّمَ عباده الرفق والتثبت ، وهو معنى من معان أخر يمكن أن تستفاد من الآية:

قال الإمام ابن الجوزي : « فإن قيل : فهلا خلقها في لحظة ، فإنّه قادر ؟ فعنه خمسة أجوبة ... الرابع : أنّه علّم عباده التثبت ، فإذا تثبت مَنْ لا يزل، كان ذو الزلل أولى بالتثبت ».

ومثل هذا جاء عند الرازي والقرطبي والجلال السيوطي والشوكاني والآلوسي .

- ونجد في السنة النبوية اهتماماً واضحاً بالأناة وبيان فضلها :

ومن ذلك ما رواه الشيخان عن ابن عبَّاس ، أنَّ النبي ﷺ قال لأشج عبد القيس : إنَّ فيك خصلتين يحبهما الله : الحلم والأناة .

وما رواه الترمذي عن سهل بن سعد الساعدي ، أنَّ النبي ﷺ قال : الأناة من الله ، والعجلة من الشيطان

وما رواه عن عبد الله بن سرجس المزني ، أنَّ النبي ﷺ قال : السمت الحسن والتؤدة والاقتصاد جزء من أربعة وعشرين جزءاً من النبوة .

وما رواه الطبراني والعسكري والقضاعي عن عقبة بن عامرٍ رفعه : من تأنى أصاب أو كاد ، ومن عجل أخطأ أو كاد .

وما رواه ابن أبي الدنيا في « ذم الغضب » ، والخرائطي في « مكارم الأخلاق » عن الحسن مرسلاً : التبين من الله ، والعجلة من الشيطان فتبينوا .

هذا عن فضل الأناة فما وسائلها في مجال البحث العلمي؟ للجواب عن هذا التساؤل أقول :

إن هناك عدة وسائل يمكن تلمسها من النظر في سير العلماء وعاداتهم وأقوالهم وأفعالهم - وبينها تداخل وتكامل - فمن هذه الوسائل :

١ - إعطاء عامل الزمن حقه : ولا سيما أن الإنسان معرض لتبدل الآراء والأفكار، وقد قال القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني (ت ٥٩٦هـ) : « إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن . ولو قدم هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل ، وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر » .

وكان في العلماء من يمكث السنين في تأليف الكتاب : جاء في ترجمة العالم الأديب إبراهيم بن يحيى اليزيدي (ت ٢٢٥ هـ) أنَّ له كتاباً « يفتخر به اليزيديون وهو ما اتفق لفظه واختلف معناه - نحو من سبع مئة ورقة - وذكر أنه بدأ بتصنيفه وهو ابن سبع عشرة سنة ، ولم يزل يعمله إلى أن أتت عليه ستون سنة ».

وقال الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٣ هـ) : « مكثت في تصنيف هذا الكتاب « الغريب المصنف » أربعين سنة . وربما كنت أستفيد الفائدة من أفواه الرجال فأضعها في موضعها من الكتاب فأبيت ساهراً فرحاً مني بتلك الفائدة » .

وجاء عن الإمام ابن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ) قوله في كتابه « التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد »

سـمير فؤادي من ثلاثين حجة ... وصاقل ذهني والمفرج عن غمي
بسـطت لكم فيه كلام نبيكـم ... لما في معانيه من الفقه والعلم
وفيه من الآداب ما يقـتدى به ... إلى البر والتقوى وينهى عن الظلم

وللإمام شمس الدين محمد بن حمزة الفناري (ت ٨٣٤ هـ) مصنف في أصول الفقه سماه « أصول البدائع في أصول الشرائع » جمع فيه المنار وكتاب البزدوي والمحصول للرازي ومختصر ابن الحاجب وغير ذلك، وأقام في عمله ثلاثين سنة .

وصرف الإمام المزي (ت ٧٤٢ هـ) من عمره لتأليف « تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف » ستاً وعشرين سنة، فقد كان الشروع فيه يوم عاشوراء سنة ٦٩٦ هـ وختم في الثالث من ربيع الآخر سنة ٧٢٢ هـ . واستغرق تأليف كتاب الصحيح من الإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري خمس عشرة سنة . وصرف الإمام أبو إسحاق الشيرازي لتأليف كتابه « المهذب » أربع عشرة سنة . وألف الزمخشري « الكشاف » في مدة خلافة أبي بكر ، وكان يقدر تمامه في أكثر من ثلاثين سنة ، لولا بركات الحرم ، واعتذر المناوي عما قد يوجد في كتابه « فيض القدير » من هفوات أو كبوات بأنه ألفه في استعجال ، في مدة الحمل والفصال .

وجاء عن الإمام النووي أنه تطلب مسألة سنين ففي « كفاية الأخيار » للحصني : « أصبح شخص ولم ينو صوماً فتمضمض ولم يبالغ فسبق الماء إلى جوفه ثم نوى صوم التطوع صح على الأصح قال النووي: وهي مسألة نفيسة ، وقد تطلبتها سنين حتى وجدتها ولله الحمد » .

وكان يستدل من حسن تأليف الكتاب على الوقت المصروف فيه ويُثنى على صاحبه بذلك . قال ياقوت الحموي : « وقفني صديقنا الحافظ الإمام أبو عبد الله محمد بن محمود بن النجار جزاه الله خيراً على مختصر من كتاب ألفه أبو الفتح نصر بن عبد الرحمن الإسكندري النحوي فيما ائتلف واختلف من أسماء البقاع ، فوجدته تأليف رجل ضابط قد أنفد في تحصيله عمراً ، وأحسن فيه عيناً وأثراً... » .

وبلغنا عن السيد أحمد صقر أنه أخر طبع كتاب ستة أشهر لأنه لم يعثر على قائل بيت ورد فيه .

ولعدم وجود الفراغ والوقت الكافي ، وخوفه من التقصير امتنع الإمام أبو طاهر السِلفي من الكلام على الموطأ حين سئله . انظر ما قاله في « مقدمة إملاء الاستذكار ».

أخلص من هذا إلى القول : أن للزمن حقاً لا بد من مراعاته ، والعمل العلمي - إن لم يستكمل وقته - صغيراً كان أو كبيراً ، بحثاً كان أو مبحثاً - وُلد مخدجاً .

٢ - الرجوع إلى المصادر والمراجع والمظان المتعددة : وهذا أمر بدهي ، ولكن المتابع يجد إخلالاً واضحاً به . والأصل أن يستقصي مَنْ يبحث في موضوع كل ما كتب عنه أو ما يتعلق به استقصاءً تاماً - أو على الأقل شبه تام - ليرى - أولاً - إن كان هناك ضرورة للكتابة فيه من جديد ، ولتكون كتابته - ثانياً - مستوفية لجوانب الموضوع ، قائمة بشروط البحث ، ملبية لحاجة القارىء والمراجع والمهتم ، وليحاول - ثالثاً - أن يضيف على ما كتب إضافة ذات بال .

ويحضرني هنا ما قاله الإمام عبد الله بن المبارك : « صنفت من ألف جزء جزءاً » ، وما قاله الإمام عبد الحي الكتاني (ت ١٣٨٢هـ) من أنه قرأ جل مكتبته لتأليف كتابه « نظام الحكومة النبوية » ، وقد أورد مصادره في مقدماته فتجاوزت (٤١٠) كتاب ، وكتابه - كما هو معلوم - في مجلدين اثنين .

ويذكر هنا الإمام السيوطي (ت ٩١١ هـ) وقد قال في مقدمة كتابه « بغية الوُعاة في طبقات اللغويين والنحاة»: « إنِّي مذ نشأت وأنا أتشوف إلى كتاب يجمع أخبار النحويين لمزيد اختصاصي بهذا الفن إذ هو أول فنوني ... فلم أر في ذلك ما يشفي العليل ولا يسقي الغليل ، فجردت الهمة في سنة ثمان وستين وثمان مئة (وعمره ١٩ سنة) إلى جمع كتاب في طبقات النحاة جامع مستوعب للمهمات ، وعمدت إلى التواريخ الكبار التي هي أصول وأمات ، وما جمع عليها من فروع وتتمات ، وطالعت ما ينيف على ثلاث مئة مجلد » . وبلغت مصادره في « الإتقان » (٥٥٠) مصدراً ، وفي رسالته « القول المجمل في الرد على المهمل » التي وضعها لنصرة رأيه في ضبط لفظة « خِصِّيصى » قال : « ولقد رأيت في اللغة والنحو والتصريف أكثر من مئة مؤلف، فلم أر أحداً منهم ذكر أنه سمع « خصيص ».

٣ - ضرورة الدقة في النقل واتهام الذاكرة : وفي نفح الطيب في ترجمة إمام النحو ابن مالك (ت٦٧٢هـ) : « كان رحمه الله كثير المطالعة ، سريع المراجعة ، لا يكتب شيئاً من محفوظه حتى يراجعه في محله، وهذه حالة المشايخ الثقات والعلماء الأثبات » ولنتنبه بدقة إلى الجملة الأخيرة : « وهذه حالة المشايخ الثقات ...» ولننظر إلى أوضاع البحث العلمي اليوم ، وكم فيها من أخطاء وأخطار في النقل المشوه، والنقل المبتسر ، والنقل بواسطة أو بوسائط ، والنقل عن غافل أو جاهل أو عامل !! .

وبلغنا عن العلامة الشيخ أمجد بن سعيد الزهاوي أن رجلاً سأله سؤالاً ليس جوابه بالصعب فقال للسائل: أمهلني حتى أراجعه في الكتاب . ولعل مستنده في هذا ما جاء في « المجموع » في آداب المفتي : «ليتأمل الرقعة تأملاً شافياً ، وآخرها آكد . فإنَّ السؤال في آخرها ، وقد يتقيد الجميع بكلمة في آخرها ويغفل عنها . قال الصيمري: قال بعض العلماء : ينبغي أن يكون توقفه في المسألة السهلة كالصعبة ليعتاده، وكان محمد بن الحسن يفعله ...» .

وجاء عن العلامة السيد داود بن سلمان التكريتي أنه كان وهو في الثمانين من العمر يقوم مع الرجفة وضيق التنفس ليأتي بكتاب يراجع فيه كلمة أومسألة لا للجهل بها ولكن للتأكد والتثبت .

٤ - إطالة التفكير والنظر والمراجعة والتحرير : يقول الخطيب البغدادي : «ينبغي أن يفرغ المصنف للتصنيف قلبه ، ويجمع له

همه ، ويصرف إليه شغله ، ويقطع به وقته » ثم يقول : « ولا يضع من يده شيئاً من تصانيفه إلا بعد تهذيبه وتحريره ، وإعادة تدبره وتكريره » . ونقل عن عبد الله بن المعتز في هذا كلاماً حسناً .

ويقول الإمام النووي : « ينبغي أن يعتني بالتصنيف إذا تأهل له ، فبه يطلع على حقائق العلم ودقائقه، ويثبت معه ، لأنه يضطره إلى كثرة التفتيش والمطالعة ، والتحقيق والمراجعة ، والاطلاع على مختلف كلام الأئمة ومتفقه، وواضحه من مشكله ، وصحيحه من ضعيفه ، وجزله من ركيكه ، وما لا اعتراض عليه من غيره ، وبه يتصف المحقق بصفة المجتهد » . ثم يقول : « وليحذر كل الحذر أن يشرع في تصنيف ما لم يتأهل له ، فإن ذلك يضره في دينه وعلمه وعرضه . وليحذر أيضاً من إخراج تصنيفه من يده إلا بعد تهذيبه . وترداد نظره فيه وتكراره ...» . ومثل هذا جاء عند ابن جماعة في « التذكرة » .

والضرر الذي لمح إليه النووي لمح إليه علماء عقلاء من قبله فقد قال أبو عمرو بن العلاء : « الإنسان في فسحة من عقله ، وفي سلامة من أفواه الناس ، ما لم يضع كتاباً ، أو يقل شعراً » ، وقال كلثوم بن عمرو العتابي (ت ٢٢٠هـ) : « مَنْ صنع كتاباً فقد استشرف للمدح والذم ، فإن أحسن استهدف للحسد والغيبة ، وإن أساء تعرض للشتم واستقذف بكل لسان » ، وقال هلال بن العلاء الرقي (ت ٢٨٠هـ) : « يستدل على عقل الرجل بعد موته بكتب صنفها ، وشعر قاله ، وكتاب أنشأه » .

ويذكر هنا أن الشيخ ابن باطيش ترجم في كتاب وضعه على « المهذب » رجلاً اسمه مطرف رآه الشافعي (ت ٢٠٤هـ) في صنعاء ، ترجمه على أنه مطرف بن عبد الله بن الشخير المتوفى سنة (٨٧ هـ) مما استدعى عجب ابن خلكان الشديد وتسجيله هذا الخطأ ، ولو تأمل الشيخ المذكور هذا لاستدرك على نفسه ، واليوم يوجد من هذا الخطأ أمثلة كثيرة ، وسبحان الله !.

وإذا لم يلتزم الباحث بهذا عرّض نفسه للنقد ، ويذكر هنا ما قاله الحافظ ابن حجر في « فتح الباري»: «وإني ليكثر تعجبي من كثرة إقدام الدمياطي على تغليط ما في الصحيح بمجرد التوهم ، مع إمكان التصويب بمزيد التأمل ، والتنقيب عن الطرق ،وجمع ما ورد في الباب من اختلاف الألفاظ ، فلله الحمد على ما علّم وأنعم».

وممن تعرض للنقد - مع ما بذل من جهد - الحافظ عبد الغني المقدسي : قال الإمام المزي في مقدمة «تهذيب الكمال » بعد ذكره الكتب الستة وعناية العلماء بخدمتها :

« وكان من جملة ذلك كتاب « الكمال » الذي صنفه أبو محمد عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي - رحمة الله عليه - في معرفة أحوال الرواة الذين اشتملت عليهم هذه الكتب الستة ، وهو كتاب نفيس ، كثير الفائدة ، لكن لم يصرف مصنفه - رحمه الله - عنايته إليه حق صرفها ، ولا استقصى الأسماء التي اشتملت عليها هذه الكتب استقصاءً تاماً ، ولا تتبع جميع تراجم الأسماء التي ذكرها في كتابه تتبعاً شافياً. فحصل في كتابه بسبب ذلك إغفال وإخلال » .

ومن الكتب التي تعرضت للاستدراك كتاب « الترغيب والترهيب » للمنذري - على أهميته وجلالة مؤلفه - فقد وضع الحافظ برهان الدين الناجي عليه مجلداً سماه « عجالة الإملاء المتيسرة من التذنيب على ما وقع للحافظ المنذري من الوهم وغيره في الترغيب والترهيب » ، على أن المنذري كان قد احتاط لنفسه واعتذر عمّا قد يكون في كتابه فقال في آخره : «نستغفر الله سبحانه مما زلّ به اللسان ، أو داخله ذهول ، أو غلب عليه نسيان ، فإن كل مصنف مع التؤدة وإمعان النظر وطول

الفكر قلَّ أنْ ينفك عن شيء من ذلك فكيف بالملي مع ضيق وقته، وترادف همومه، واشتغال باله ، وغربة وطنه ، وغيبة كتبه... » .

وكان الإمام الموقاني (ت ٦٦٤هـ) يقول عن ابن الجوزي إنه كان كثير الغلط فيما يصنفه ، فإنه كان يفرغ من الكتاب ولا يعتبره ، قال الذهبي : «هكذا هو له أوهام وألوان من ترك المراجعة ، وأخذ العلم من الصحف ، وصنف شيئاً لو عاش عمراً ثانياً لما لحق أن يحرره ويتقنه » . قال ابن رجب الحنبلي: « وربما كتب في الوقت الواحد في تصانيف عديدة » .

ومن التثبت : التفكر الدقيق في المسألة المبحوثة : ويحدثنا تاج الدين السبكي عن والده تقي الدين فيقول: « كنت أراه يكتب متن « المنهاج » ثم يفكر ، ثم يكتب ، وربما كتب المتن ، ثم نظر الكتب ، ثم وضعها من يده وانصرف إلى مكان آخر وجلس ففكر ساعة ، ثم كتب » .

وهذه لقطة جميلة من لقطات التاج عن والده في طريقة كتابته .

٥ - ومن الوسائل عدم الإسراع إلى تغليط الآخرين . والتأمل التام في الأمر قبل الحكم : وقد نصح تاج الدين السبكي قارىء كتابه « جمع الجوامع » بقوله : « إياك أن تبادر بإنكار شيء منه قبل التأمل والفكرة. ففي كل ذرة منه درة » . وكان شارح « التنبيه » الشيخ عبد العزيز بن عبد الكريم الجيلي صاحب النقولات المستغربة في المذهب الشافعي قد استشعر من نفسه أنه ينكر عليه ، ففصل في خطبة كتابه كثيراً وقال : « لا يتسرع أحد إلى الإنكار عليّ حتى يكشف جميع هذه الكتب » ، قال ابن الملقن في « العقد المذهب»: « فينبغي أن يعمل كما قال. ولا يعجل بالإنكار » . وشجع ابن خلكان مَنْ رأى في كتابه « الوفيات » خللاً أن يصلحه ، ولكن « بعد التثبت فيه » قال : « فإنِّي بذلت الجهد في التقاطه من مظان الصحة ...» .

٦ - ومنها عرض البحث على المختصين من أهل العلم : ومن المشهور أن الإمام مالك بن أنس قال : «عرضت كتابي هذا على سبعين فقيهاً من فقهاء المدينة ، فكلهم واطأني عليه فسميته الموطأ » . وأنَّ الإمام مسلماً والإمام ابن ماجه عرضا كتابيهما « الصحيح » و « السنن » على الإمام أبي زرعة وقال مسلم: « فكل ما أشار عليّ أن له علة وسبباً تركته ، وكل ما قال إنه صحيح ليس له علة فهو الذي أخرجت » . وأن أبا داود عرض كتابه « السنن » على الإمام أحمد - إن صح الخبر ، ولعله عرض بعضه -. وأنَّ الترمذي عرض «الجامع » على علماء الحجاز والعراق وخراسان فرضوا به . ومن بعدهم عرض ابن الجوزي كتابه « تلقيح فهوم الأثر في عيون التواريخ والسير » على شيخه ابن ناصر السلامي ، فكتب له عليه ثناء ودعاء .

والأمثلة في هذا غير قليلة ، وهي تدل على حب العلم ، والحرص على صيانته ، وفضل النفس وتواضعها، والخوف من الله في تسطير ما يكون خطأ في علوم الدين .

وكان بعض الأئمة يعرض على تلامذته : ومن هؤلاء الفقيه ابن الرفعة (ت ٧١٠هـ) : قال التاج في ترجمة والده التقي : « وأما شيخه ابن الرفعة فكان يعامله معاملة الأقران ، ويبالغ في تعظيمه ، ويعرض عليه ما يصنفه في « المطلب » . وجاء في ترجمة الحافظ ابن الغرابيلي (ت ٨٣٥هـ) أنه رحل إلى القاهرة فصحب بها الحافظ ابن حجر وحرر « تحرير المشتبه » له .

وكان ابن حجر يقول : « لست راضياً عن شيء من تصانيفي ، لأني عملتها في ابتداء الأمر ، ثم لم يتهيأ لي مَنْ يحررها معي سوى شرح البخاري ومقدمته والمشتبه والتهذيب ولسان الميزان » .

- وهذه الوسائل لا بد لها من الاستعانة التامة بالله للوصول إلى الصواب وتجنب الخطأ ، ومن اللطيف ما

قاله الإمام أبو الوفاء ابن عقيل (ت ٥١٣ هـ): « شاهدت شيخنا أبا إسحاق الفيروزآبادي لا يخرج شيئاً إلى فقير إلا أحضر النية، ولا يتكلم في مسألة إلا قدّم الاستعانة بالله وإخلاص القصد في نصرة الحق دون التزين والتحسين للخلق ، ولا صنف مسألة إلا بعد أن صلى ركعات ، فلا جرم شاع اسمه واشتهرت تصانيفه شرقاً وغرباً لبركة إخلاصه » .

وأخيراً فقد نقل القيرواني (ت ٤٥٣هـ) في « زهر الآداب » عن بعض الحكماء قوله : «إياك والعجلة فإن العرب كانت تكنيها أمّ الندامة ، لأن صاحبها يقول قبل أن يعلم ، ويجيب قبل أن يفهم ، ويعزم قبل أن يفكر ، ويقطع قبل أن يقدر ، ويحمد قبل أن يجرب ، ويذم قبل أن يخبر ، ولن يصحب هذه الصفة أحدٌ إلا صحب الندامة ، واعتزل السلامة » .

وأورد الزمخشري في « ربيع الأبرار » أن آدم عليه السلام قال لولده : كل عمل تريدون أن تعملوه فقفوا له ساعة ، فإنّي لو وقفت لم يكن أصابني ما أصابني . ولعل هذا من لسان حاله لا من قاله .

وأورد كذلك حكمتين جميلتين ، ولم يعزهما إلى قائل ، ولعلهما له ، وهما :

- من ورد عجلاً صدر خجلا . ولا يكاد يعدم الصرعة من عادته السرعة .

وفي « جمهرة الأمثال » للعسكري : قال القطامي :

قد يدرك المتأني بعض حاجته ... وقد يكون مع المستعجل الزلل

وقال آخر :

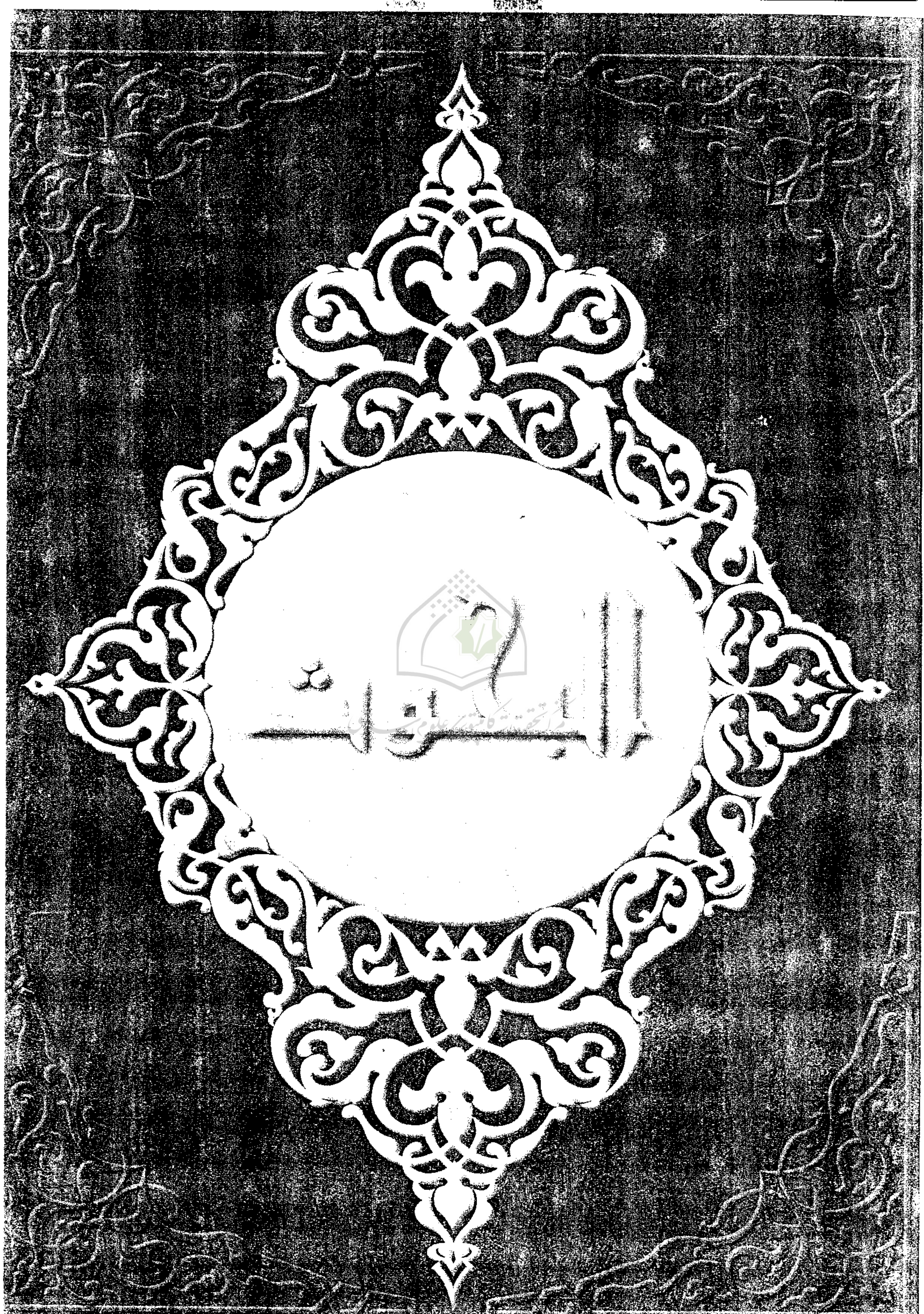
يا طالب الحاجات يرجو نفعها ... ليس النجاح مع الأخف الأعجل

ويقول سعدي الشيرازي :

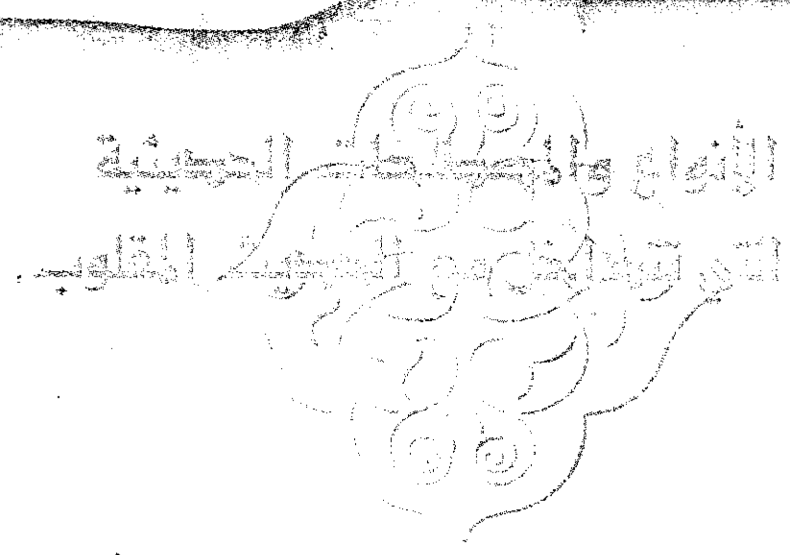
والقول لم تُعْمِلْ به التأملا ... كالثوب من غير قياسٍ فُصِّلا
قليله من بعد إعمال الفكر ... أفضلُ من طول الكلام في الهذر
لا ترم آلافَ السهام خائباً ... وارم إذا تعقلُ سهماً صائباً

د. عبد الحكيم الأنيس

مدير التحرير







د. محمد بن عمر بازمول *

التعريف بالبحث:

موضوع البحث: بيان الأنواع والمصطلحات الحديثية التي تتداخل مع الحديث المقلوب، حيث قام الباحث برصد واستقراء علاقة التداخل الموجودة بينهما.

فبدأ ببيان أنواع العلاقات، ثم قدّم بين يدي ذكر الأنواع والمصطلحات تعريفاً موجزاً للحديث المقلوب، ثم ذكر الأنواع والمصطلحات الحديثية التي يوجد بينها وبين الحديث المقلوب علاقة تداخل، وسردها على أساس حروف المعجم.

وإجراء الدراسة بهذه الصورة من فوائده: إثراء موضوع البحث، وهو الحديث المقلوب الذي يعد من أهم أنواع علوم الحديث. ومن فوائده تحقيق فهم موضوعي عميق لعلوم الحديث عامة، ولهذا النوع الحديثي خاصة. ومن فوائده إبراز جهود علماء الحديث - رحمهم الله تعالى - في خدمة الحديث النبوي، وحماية جنابه من أن يدخل فيه ما ليس منه، إلى غير ذلك من الفوائد!.

ودراسة الأنواع الحديثية على أساس التفريع والتقسيم طريقة سلكها أهل العلم في تقريب مسائل المصطلح، وهي الطريقة التي سلكها الباحث هنا، إلا أنه عرض البحث على صورة مواد منفصلة، ورتبها ترتيباً معجمياً، تقريباً وتسهيلاً للتناول، والله الموفق.

❖ أستاذ مشارك في قسم الكتاب والسنة في كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، ولد في مكة المكرمة سنة (١٣٨٢هـ)، وحصل على درجة الماجستير من جامعة أم القرى سنة (١٤٠٩هـ)، وعلى درجة الدكتوراه من الجامعة نفسها سنة (١٤١٤هـ) بتقدير ممتاز، وموضوع رسالته: «القراءات وأثرها في التفسير والأحكام»، وله عدد من البحوث المنشورة.

المقدمـــــة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا . من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ .

أما بعد : فقد قمتُ بدراسة عن الحديث المقلوب، ولمست وجود تداخل بين الحديث المقلوب وأنواع ومصطلحات حديثية، رأيت من المفيد إفرادها في بحث خاص، هو هذا البحث الذي بين يديك، ومهدت له بتمهيد فيه أنواع العلاقات، ثم ذكرت بعده الأنواع والمصطلحات الحديثية التي تتداخل مع الحديث المقلوب، مرتباً لها على حروف المعجم، حيث أذكر النوع أو المصطلح ثم أبين محل التداخل وصورتِه! ذاكراً بين يدي ذلك تعريفاً موجزاً للحديث المقلوب .

راجياً أن يكون في هذه الدراسة فتح لباب جديد من أبواب البحث العلمي في المصطلح وعلوم الحديث، يسهل على طالب هذا العلم الشريف فهمه وحسن التصرف مع عبارات الأئمة فيه! .

سائلاً الله تبارك وتعالى أن يتقبله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يرزقني فيه القبول في الدنيا والآخرة، وأن يتقبل جميع عملي خالصاً لوجهه الكريم، وداعياً إلى سنة نبيه الرؤوف الرحيم ﷺ .

تمهيد: أحوال العلاقات

العلاقات الواقعة بين الأنواع والمصطلحات الحديثية لاتخرج عن الأحوال التالية[١]:

الحال الأولى: علاقة تباين. فالحديث الصحيح علاقته مع الضعيف علاقة تباين. والاتصال علاقته مع الانقطاع علاقة تباين، وهكذا...!.

الحال الثانية: علاقة تطابق. فيكون بين النوع والنوع تطابق أو بين المصطلح والمصطلح تطابق، ومن ذلك لفظ ثقة، يطابق عند الإطلاق لفظ عدل، ونوع المتصل يطابق نوع المسند على بعض تعاريفه، ونوع الشاذ يطابق الغريب الفرد على بعض تعاريفه، وهكذا!.

الحال الثالث: علاقة التداخل، وهي على وجهين:

الوجه الأول: أن يتضمن النوع الحديثي نوعاً حديثياً آخر ويدل عليه دون أن يقتصر عليه، وهذا يعبّر عنه بالعموم والخصوص المطلق، من ذلك أن كل شاذ معلل ولكن ليس كل معلل شاذاً! وكل مرسل منقطع لكن ليس كل منقطع مرسلاً! وكل سند غريب هو من حديث الآحاد، لكن ليس كل سند آحاد غريباً!.

الوجه الثاني: أن يتداخل أفراد النوع الحديثي مع نوع آخر، ويعبر عنه بالعموم والخصوص من جهة أو المقيد، فبعض المتصل صحيح أو حسن وليس كل متصل الإسناد كذلك! وبعض صور الحسن تتداخل مع الضعيف، وبعض صور المتصل تتداخل مع المرفوع، وهكذا...!.

وموضوع هذه الدراسة يتعلق بالحال الثالث على الوجهين، سائلاً الله تعالى التوفيق والهدى والرشاد السداد!.

ولعل من النكات المفيدة أن أذكر هنا أن طريقة التقسيم والتفريع في عرض مادة علوم الحديث مبنية على أساس التداخل بين الأنواع والمصطلحات الحديثية، في كثير من أوضاعها، وهذا ظاهر عند الحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢هـ) رحمه الله في طريقته التي عرض بها أنواع علوم الحديث في رسالته «نخبة الفكر»، ومن قبله علاء الدين علي بن أبي الحرم

---

(١) انظر كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١١٨، ٤/١٠٥.

القرشي المشهور بـ (ابن النفيس ت ٦٨٧هـ)، في كتابه: «المختصر في علم أصول الحديث»[١]، فهناك يذكر الأصل الجامع ثم يقسم ويفرع منه، فيحصل التداخل بين الفروع بالنسبة إلى أصلها الذي ترجع إليه وتجتمع عنده!.

الأنواع والمصطلحات الحديثية التي تتداخل مع المقلوب

قبل أن أذكر ما يتعلق بالأنواع والمصطلحات التي تتداخل مع المقلوب أقدم بين يدي ذلك تعريفاً موجزاً للحديث المقلوب، لغة واصطلاحاً، فأقول مستعيناً بالله:

تعريف المقلوب لغة واصطلاحاً

المقلوب لغة:

المقلوبَ: اسم مفعول من (قلب).

ومادة «ق. ل. ب» لها في اللغة أصلان صحيحان: أحدهما يدل على خالص شيء وشريفه، والآخر يدل على رد شيء من جهة إلى جهة، والأصل الثاني هو المراد هنا. ومنه: القليب: البئر قبل أن تطوى، وإنما سميت قليباً لأنها كالشيء يقلب من جهة إلى جهة، وكانت أرضاً فلما حفرت صار ترابها كأنه قلب فإذا طويت فهي الطوى ولفظ القليب مذكر. والحوّل القُلَّب: الذي يقلب الأمور ويحتال لها[٢].

والمقلوب اصطلاحاً:

عند استعراض تعاريف أهل المصطلح في تعريف المقلوب نقف على جملة من التعاريف الجامعة المانعة التي يصلح كل واحد منها أن يكون تعريفاً مختاراً، ومن ذلك:

ما نستخلصه من كلام الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى من أن المقلوب: حقيقته إبدال من يعرف برواية بغيره، فيدخل فيه إبدال راو أو أكثر من راو حتى الإسناد كله، أو بتقديم أو تأخير أي في الأسماء كـ «مرة بن كعب» و «كعب بن مرة»، لأن اسم أحدهما اسم أبي الآخر. وقد يقع ذلك عمداً إما بقصد الإغراب أو بقصد الامتحان وقد يقع وهماً،

---

(١) طبع بدراسة وتحقيق د. يوسف زيدان، مطبوعات الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
(٢) معجم مقاييس اللغة ٥/١٧.

فأقسامه ثلاثة وهي كلها في الإسناد، وقد يقع نظيرها في المتن وقد يقع فيهما جميعاً[١].

أو ما نستخلصه من تعريف السخاوي من أن: حقيقة القلب تغيير من يعرف برواية ما بغيره عمداً أو سهواً، أو أن يعطي أحد الشيئين مما جاء في متن الحديث ما اشتهر للآخر[٢].

أو ما نستخلصه من تعريف الشيخ زكريا الأنصاري من أن المقلوب: هو تبديل شيء بآخر في السند أو المتن[٣].

ومنه نعلم أن أركان القلب في الحديث هي التالية:

١- صرف وتحويل وتبديل للحديث عن وجهه. ٢- يكون في السند أو المتن، أو فيهما. ٣- يقع عمداً أو سهواً. ٤- صرف الحديث عن وجهه لا يكون مقلوباً إلا إذا كان فيه إبدال في السند أو المتن أو فيهما على صورة من الصّور التالية:

- القلب بإبدال الراوي المشهور بالسند بآخر في طبقته: وهذا قلب في الإسناد. ويسميه بعض أهل الحديث كما أشار ابن الجزري بـ «المركب»[٤].

- القلب بإبدال راو بآخر في السند مطلقاً: ومن صوره أن يكون الحديث من رواية الأكابر عن الأصاغر فيقلبه ويرويه على الجادة، أو أن يكون الحديث من باب المدبج في رواية الأقران فينقلب عليه وهذا قلب في الإسناد.

- القلب بالتقديم والتأخير ونحو ذلك في اسم الراوي في المسند: وهذا قلب في الإسناد. ويسميه ابن حجر بـ «المبدل»[٥]، فهو عنده «مقلوب مبدل».

- القلب بإعطاء أحد المذكورين في الحديث ما اشتهر للآخر: وهذا قلب في المتن. ويسميه ابن الجزري بـ «المنقلب». وقال السراج البلقيني (ت ٨٠٥هـ) رحمه الله: «يمكن

---

(١) انظر: النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر ٢/٨٦٤، نزهة النظر شرح نخبة الفكر ص ١٠١، ١٠٢، ونص في فتح الباري ٢/١٤٦ على أن القلب يقع تارة في السند، وتارة في المتن، كما قالوه في المدرج سواء..

(٢) انظر فتح المغيث ١/٣١٨، ٣٢٨.

(٣) انظر: فتح الباقي ١/٢٨٢، بتصرف.

(٤) الهداية مع شرحها الغاية ١/٣٤٠.

(٥) فتح المغيث ١/٣٢٨، الغاية شرح الهداية ١/٣٣٩.

أن يسمى ذلك بالمعكوس، فينبغي أن يفرد بنوع خاص ولكن لم أر من تعرض له»[١] .اهـ. وتبع القاسمي رحمه الله[٢] ابن الجزري رحمه الله في اصطلاحه.

– القلب بجعل سند هذا الحديث لمتن الآخر ومتن الآخر لسند هذا الحديث. وهذا قلب في الإسناد عند الأكثرين، وقلب للمتن عند بعضهم، وهو في حقيقته مشترك بينهما[٣]. ويسميه ابن الجزري – كما سبق – بـ «المركب»، وتابعه على ذلك القاسمي.

وهذه الصور مشتملة على أقسام المقلوب.

فهو ينقسم باعتبار موضعه إلى قسمين:

– مقلوب في السند. – مقلوب في المتن.

وينقسم باعتبار تعمده أو عدمه إلى ثلاثة أقسام:

– القلب عمداً بقصد الإغراب. – القلب عمداً بقصد الامتحان. – القلب بغير قصد، وهماً وغلطاً.

والعلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي: عموم وخصوص مطلق، فكل مقلوب اصطلاحي مقلوب لغة ولا عكس.

إذ القلب في اللغة عام في كل صرف لأي شيء عن وجهه، وفي الاصطلاح عند المحدثين خاص بصرف الحديث عن وجهه على هيئة مخصوصة.

وبعد تحرير تعريف المقلوب، يتبين وجود تداخل بينه وبين بعض الأنواع والمصطلحات الحديثية في بعض صوره وفي بعض جوانبه، رأيت أن أجمعها وأسوقها في محل واحد.

وهذه الأنواع والمصطلحات هي التالية:

---

(١) محاسن الاصطلاح ص ٢٨٦.

(٢) قواعد التحديث ص ١٢٦، ١٣٢.

(٣) من هؤلاء: محمد محي الدين عبد الحميد في تعليقه على توضيح الأفكار ٢ / ١٠٠، والطحان في كتابه تيسير مصطلح الحديث ص١٠٨، وصاحب صقل الأفهام بشرح منظومة البيقونية ص١٦١.

والخطب في ذلك سهل! إذ الأمر كما قال ابن دقيق العيد في الاقتراح ص٢٣٦: «وقد يطلق المقلوب على اللفظ بالنسبة إلى الإسناد، والإسناد بالنسبة إلى اللفظ» ا.هـ.

وعدّ السماحي في غيث المستغيث ص٩٠، هذه الصورة من أمثلة القلب في المتن والسند جميعاً!.

١- الاتصال. ٢- الإحالة. ٣- الاختلاط. ٤- الاختلاف على الراوي. ٥- الإدراج. ٦- التدليس. ٧- التغير. ٨- التلقين. ٩- رواة وصفوا بالقلب في رواة مخصوصين أو أحاديث مخصوصة أو أسماء مخصوصة أو نوع معين من القلب. ١٠- رواية الأكابر عن الأصاغر. ١١- رواية الحديث بالمعنى. ١٢- الرواية على الجادة. ١٣- الشاذ. ١٤- الغريب (الأحاديث الغريبة). ١٥- الفوائد (فائدة). ١٦- كثرة الخطأ. ١٧- الحديث المبدل. ١٨- المتروك. ١٩- المدبج (رواية الأقران). ٢٠- الحديث المركب. ٢١- الحديث المسروق (وصف الراوي بالسرقة). ٢٢- المشتبه المقلوب. ٢٣- المضطرب. ٢٤- الحديث المعضل والمنقطع والمرسل. ٢٥- المعكوس. ٢٦- المعلول. ٢٧- المقبول (الصحيح والحسن بنوعيهما). ٢٨- المنكر (منكر الحديث)، (في حديثه مناكير) (النكارة). ٢٩- المنقلب. ٣٠- الحديث الموضوع و (وصف الراوي بوضع الحديث).

وبيان هذه الأنواع والمصطلحات هو التالي:

١- الاتصال: وهو السماع. قال في البيقونية:

وما بسمعِ كلِّ راوٍ يتصلْ إسنادُهُ للمصطفى فالمتصلْ

ومن أعلى صيغ الاتصال التصريح بالسماع، ويتداخل المقلوب مع الاتصال إذ قد ينقلب على الراوي السند فيوهم حصول السماع والسند بالعنعنة!.

وقد يقلب السند فيسرق السماع ويثبت اسمه، أو يرويه من سماع غيره، فيوهم سماعه، واتصاله.

وفي الرواة: إسماعيل بن أبي خالد الفَدَكي.

قال ابن أبي حاتم رحمه الله: «سمعت أبي يقول: إسماعيل بن أبي خالد الفَدَكي لم يدرك البراء. قلت: حدّث يزيد بن هارون عن سيّار عن يحيى بن أبي كثير عن إسماعيل بن أبي خالد الفدكي أن البراء بن عازب رضي الله عنه حدثه في الضحايا؟ قال: هذا وهم،

وهو مرسل » .اهـ[١].

قلت : ومعنى هذا أن الرواية انقلبت على أحدهم فرواه بصيغة السماع بين إسماعيل بن أبي خالد والبراء بن عازب، والحقيقة أنه لا سماع بينهما .

ومن هذا القبيل ما تراه في بعض الأسانيد من صيغة السماع بين راويين صرّح أهل العلم بأنه لم يقع بينهما ! ولا ينبغي العدول عن تصريح أهل العلم لمجرد وقوع مثل هذا الأمر في الأسانيد، إذ يغلب على الظن عندها أن وقوع ذلك هو من قبيل القلب[٢].

وفي الرواة : سالم بن عبد الله الخياط، من أهل البصرة . ت .ق[٣].

قال ابن حبان (ت ٣٥٤هـ) رحمه الله : « يقلب الأخبار ويزيد فيها ما ليس منها ويجعل روايات الحسن عن أبي هريرة سماعاً، ولم يسمع الحسن عن أبي هريرة شيئاً. لا يحل الاحتجاج به »[٤].

قال الذهبي (ت ٧٤٨هـ) رحمه الله في كلامه عن المقلوب : « فمن فعل ذلك خطأ فقريب »!.

ومن تعمد ذلك وركب متناً على إسناد ليس له فهو سارق الحديث، وهو الذي يقال

---

(١) المراسيل لابن أبي حاتم ص٢٠، جامع التحصيل ص ١٤٦ .

(٢) والقضية عندي مثل قضية إثبات الصحبة لراو جاء في سند من الأسانيد تصريحه بالنقل عن رسول الله ﷺ مع وجود تصريح الأئمة بأن هذا الراوي ليس بصحابي، فهل لنا أن نقول : هو صحابي لوقوع روايته عن الرسول ﷺ في هذا السند !! كذا الحال هنا في هذه الأسانيد التي يأتي فيها التصريح بالسماع بين راويين نص أهل العلم على عدم سماعهما من بعض، ويوضحه – إن شاء الله تعالى – أن تعلم أن العنعنة من غير المدلّس مع إمكان اللقاء محمولة على السماع، فاحتمال الوهم في قلبها بين راويين إلى صيغة صريحة بالتحديث وارد جداً، ويكشف وقوع القلب في ذلك تصريح الأئمة بعدم السماع بين الراويين، ومثل هذه القضية تتكرر كثيراً في كتب المراسيل، وانظر إن شئت تحفة التحصيل، في الترجمة الأولى منه، فإن فيه مثالاً لما نحن فيه، وقع في صحيح مسلم، مع التنبيه أن هذه العلة في الحديث الذي في صحيح مسلم غير مؤثرة في ثبوت المتن. والله الموفق.

(٣) سيتكرر في البحث عند تراجم الرواة الذين هم من رجال التقريب ذكر هذه الرموز، وهي مختصرات استعملها الحافظ ابن حجر للدلالة على من أخرج للراوي من أصحاب الكتب الحديثية الداخلة في نطاق التقريب، وقد أثبتها تبعاً له رحمه الله بحسب المعنى الذي يريده منها .

(٤) ترجمته في : المجروحين ١ /٣٤٢، الكاشف ١ /٤٢٢، التهذيب ٣ /٤٣٩، التقريب ص٣٦٠، الجامع ١ /٢٨١ .

في حقه: فلان يسرق الحديث. ومن ذلك أن يسرق حديثاً ماسمعه فيدعي سماعه من رجل.

وإن سرق فأتى بإسناد ضعيف لمتن لم يثبت سنده فهو أخف جرماً ممن سرق حديثاً لم يصح متنه وركب له إسناداً صحيحاً، فإن هذا نوع من الوضع والافتراء، فإن كان ذلك في متون الحلال والحرام، فهو أعظم إثماً، وقدتبوأ بيتاً في جهنم!.

وأما سرقة السماع وادعاء ما لم يسمع من الكتب والأجزاء فهذا كذب مجرد ليس من الكذب على الرسول ﷺ، بل من الكذب على الشيوخ ولن يفلح من تعاناه وقل من ستر الله عليه منهم. فمنهم من يفتضح في حياته. ومنهم من يفتضح بعد وفاته. فنسأل الله الستر والعفو ».اهـ[١].

ومن ذلك أيضاً: حصول القلب في صيغة الرواية بين أبي عثمان النهدي وبلال بن رباح رضي الله عنه، حتى أوهم حصول السماع بينهما!.

وصرّح أبو حاتم بإرسال رواية أبي عثمان عن بلال!

وهو ما جاء عن عاصم بن سليمان: أن أبا عثمان النهدي حدّثه « عن بلال: أن رسول الله ﷺ قال: لا تسبقني بآمين »[٢].

قال ابن حاتم رحمه الله: « سألت أبي عن حديث محمد بن أبي بكر المقدمي عن عباد ابن عباد المهلبي والصباح بن سهل عن عاصم الأحول عن أبي عثمان عن بلال أنه سأل النبي ﷺ قال: « لا تسبقني بآمين »؟

قال أبي: هذا خطأ رواه الثقات عن عاصم عن أبي عثمان: أن بلالاً قال للنبي ﷺ. مرسل [٣].

---

(١) الموقظة ص٦٠.

(٢) مستدرك الحاكم ٢/٤٧٨، تحت رقم ٨٢٨، والبيهقي في السنن الكبير ٢/٢٣. علق البيهقي الحديث من طريق شعبة عن عاصم به، وأسنده من طريق أحمد بن حنبل عن محمد بن فضيل عن عاصم به، وهذا اللفظ الذي ساقه خلاف ما في المسند ٦/١٥، ١٢، إذ لفظ المسند، أن قول: « لا تسبقني بآمين » من قول بلال رضي الله عنه، وليست من قول الرسول ﷺ!.

(٣) أي لم يأت فيه ما يشعر بسماع أبي عثمان من بلال، فليس فيه: « عن أبي عثمان عن بلال » إنما فيه: « عن أبي عثمان أن بلالاً قال للنبي ﷺ ».

وفي هذا دليل على أن العنعنة من غير المدلس محمولة على السماع! وهذا هو المتقرر في المصطلح.

قلت: ماحال الصباح بن سهل؟

قال: شيخ مجهول، وعباد بن عباد صدوق». اهـ[١].

قلت: فالحديث منقطع لم يسمع أبو عثمان من بلال، وهذا ما ذكره أبو حاتم في الكلام السابق، وقاله ابن حجر أيضاً في قوله عن هذا الحديث: «أخرجه أبو داود[٢] من طريق أبي عثمان عن بلال أنه قال: «يا رسول الله لا تسبقني بآمين».

ورجاله ثقات. لكن قيل إن أبا عثمان لم يلق بلالا، وقد روي عنه بلفظ «أن بلالا قال» وهو ظاهر الإرسال، ورجحه الدار قطني وغيره على الموصول». اهـ[٣]

ففي إسناد هذا الحديث جاءت رواية فيها تصريح بالسماع بين راويين ولم يعرف الراوي عن الصحابي بالتدليس، وهو معاصر له، وأدرك زمانه! أعني رواية أبي عثمان النهدي عن بلال رضي الله عنه، وظاهر ذلك يدل على حصول الاتصال بينهما! وهذا ما صرح به ابن التركماني (ت ٧٤٥هـ) رحمه الله حيث قال: «أبو عثمان أسلم على عهد النبي عليه السلام وسمع جمعاً كثيراً من أصحابه عليه السلام، كعمر بن الخطاب وغيره، فإذا روى عن بلال بلفظ (عن) أو (قال) فهو محمول على الاتصال على ما هو المشهور عندهم». اهـ[٤].

قلت: كلامه رحمة الله عليه هو الأصل، لكن منعنا من البقاء عليه تصريح أبي حاتم بالانقطاع فيما نقلته لك قبل قليل!

وهنا يلفت الباحث النظر إلى أنه لا ينبغي الهجوم على الحكم باتصال السند بين راويين لمجرد ورود التصريح بالسماع بينهما قبل النظر في كتب المراسيل وكتب الجرح والتعديل وكتب العلل، فإن فيها كشف مثل هذه الدقائق، فإن لم يجد فيها الباحث نصاً يخالف ما وقع له في ظاهر السند حكم بحسبه على ما هو الأصل.

(١) علل الحديث لابن أبي حاتم ١/١١٦.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب التأمين وراء الإمام، حديث رقم ٩٣٧.

(٣) فتح الباري ٢/٢٦٣.

(٤) الجوهر النقي ٢/٢٣.

وكذلك عند ورود التصريح بالسماع بين راويين في سند ما، مع ورود تنصيص من الأئمة بعدم حصول السماع بينهما يعني أن ما وقع من التصريح بالسماع بين الراويين محل نظر كبير، وتردد في قبوله إذ يحتمل أن يكون من باب القلب![١].

فهذا الحديث قد وقع فيه القلب في موضعين:

الأول: في السند في صيغة الرواية بين أبي عثمان النهدي وبلال رضي الله عنه.

الثاني: في المتن حيث إن المحفوظ في رواية الحديث أن بلالاً هو الذي قال: «لا تسبقني بآمين»، فقلبت في هذه الرواية إلى أن الرسول هو الذي قال لبلال: «لا تسبقني بآمين»! وقد أفردت دراسة خاصة للأحاديث المقلوبة أسأل الله التوفيق والإعانة.

٢- الإحالة: هذه اللفظة رأيتها في كتب الجرح والتعديل يطلقونها بمعنى القلب، يقولون: فلان يحيل الحديث إذا كان يقلبه!.

وقال أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) رحمه الله: «أهل المدينة إذا كان حديث غلط يقولون: ابن المنكدر عن جابر،وأهل البصرة يقولون: ثابت عن أنس يحيلون عليهما»[٢].

وقال ابن عدي (ت ٣٦٥هـ) رحمه الله في ترجمة «حسن بن حسن الأشقر»: «وليس كل ما يروى عنه من الحديث فيه الإنكار يكون من قبله، وربما كان من قبل من يروي عنه لأن جماعة من ضعفاء الكوفيين يحيلون بالروايات على حسين الأشقر، على أن حسيناً هذا في حديثه بعض ما فيه»[٣].

وفي الرواة: حبيب بن أبي حبيب .ق

قال عبد الله عن أبيه أحمد بن حنبل رحمهم الله: «ليس بثقة، قال: قدم علينا رجل

---

(١) وقد رأيت الألباني رحمه الله يراعي مثل ذلك انظر سلسلة الأحاديث الضعيفة ٢/٣٥٧ - ٣٥٩، تحت الحديث رقم٩٤٧.

(٢) الكامل ٢/٥٢٧، في ترجمة ثابت البناني، ٤/١٦١٦، في ترجمة عبد الرحمن بن أبي الموال. ووقع في تهذيب التهذيب ٦/٢٨٢، (يحملون) بدلاً من (يحيلون)، والصواب ما أثبته!.

(٣) الكامل ٢/٧٧٢.

(أحسبه قال: من خراسان) كتب عنه كتاباً عن ابن أخي ابن شهاب عن عمه عن سالم والقاسم، فإذا هي أحاديث ابن لهيعة عن خالد بن أبي عمران، عن قاسم، وسالم. قال أبي: أحالها على ابن أخي ابن شهاب. قال أبي: كان يكذب، ولم يكن أبي يوثقه ولا يرضاه، وأثنى عليه شراً وسوءاً »[١].

وفي الرواة: محمد بن حميد الرازي. د.ت.ق.

قال صالح جزرة (ت٢٩٣هـ) (صالح بن محمد الأسدي الحافظ): « كنا نتهم ابن حميد في كل شيء ما رأيت أجرأ على الله منه. كان يأخذ أحاديث الناس فيقلب بعضها على بعض ».

وقال: « كان كل ما بلغه من حديث سفيان يحيله على مهران، وما بلغه من حديث منصور يحيله على عمرو بن أبي قيس، وما بلغه من حديث الأعمش يحيله على مثل هؤلاء، وعلى عنبسة، ثم قال: كل شيء كان يحدثنا ابن حميد كنا نتهمه فيه.

وقال في موضع آخر: كانت أحاديثه تزيد وما رأيت أحداً أجرأ على الله منه، كان يأخذ أحاديث الناس فيقلب بعضها على بعض، وقال في موضع آخر: ما رأيت أحداً (أحذق)، بالكذب من رجلين: سليمان الشاذكوني، ومحمد بن حميد الرازي، كان يحفظ حديثه كله، وكان حديثه كل يوم يزيد »[٢].

وفي الرواة: محمد بن عمر بن واقد الواقدي الأسلمي. ق.

قال يحيى بن معين (ت ٢٣٣هـ) رحمه الله: « كان يقلب حديث يونس يغيره عن معمر ليس بثقة ».

---

(١) ترجمته في: المجروحين ١/٢٦٥، الكامل ٢/٨١٨، المتروكين ١/١٨٩، الكاشف ١/٣٠٨، التهذيب ٢/١٨٠، التقريب ص٢١٨.

تنبيه: وقع سقط من كلام ابن عدي، في ترجمته من التهذيب، يعرف بمراجعة كلام ابن عدي في الكامل.

(٢) ترجمته في: المجروحين ٢/٣٠٣، المتروكين ٣/٥٤، الكاشف ٢/١٦٦، الكشف الحثيث ص٢٢٧، التهذيب ٩/١٢٧، التقريب ص٨٣٩، الجامع ٢/٤٧٠.

قال عبد الله بن أحمد سمعت أبي يقول: «ما أشك في الواقدي أنه كان يقلبها يعني أحاديث وذكر منها حديث نبهان عن أم سلمة: «أفعمياوان أنتما» يقول: **يحيل** حديث معمر: يونس عن معمر»[١].

فالإحالة فيما سبق بمعنى القلب!.

قال يعقوب بن سفيان الفسوي (ت ٢٧٧هـ) رحمه الله في سليمان بن عبد الرحمن التميمي الدمشقي: «كان صحيح الكتاب إلا أنه كان يحول فإن وقع فيه شيء فمن النقل وسليمان ثقة». اهـ[٢].

قال المعلمي رحمه الله معلقاً مبيناً معنى كلمة الفسوي: «يعني: أن أصول كتبه كانت صحيحة ولكنه كان ينتقي منها أحاديث يكتبها في أجزاء ثم يحدّث عن تلك الأجزاء، فقد يقع له خطأ عند التحويل فيقع بعض الأحاديث في الجزء خطأ فيحدث به ... ثم ذكر له حديثاً انقلب عليه». اهـ[٣].

فهنا قلب في حديث الراوي نتج عن التحويل!

٣- الاختلاط: هو ذهاب حفظ الراوي، فإن ذهب بعضه فهو تغير.

وقد يقع القلب من الراوي لما يختلط، أو يتغير حفظه وضبطه، وهنا يتداخل القلب مع التغير والاختلاط!

وفي الرواة: جرير بن حازم بن عبد الله بن شجاع الأزدي. ع. قال ابن مهدي (ت ١٩٨هـ) رحمه الله: «اختلط وكان له أولاد أصحاب حديث فلما أحسوا ذلك منه حجبوه، فلم يسمع منه في حال اختلاطه شيئاً». قال البخاري (ت ٢٥٦هـ) رحمه الله: «صحيح الكتاب إلا أنه ربما وهم في الشيء».

---

(١) ترجمته في: العلل لأحمد ٢/٢٣٩، ضعفاء العقيلي ٤/١٠٧، المجروحين ٢/٢٩٠، المتروكين ٣/٨٧، تهذيب الكمال ٣/١٢٥٠، الكاشف ٢/٢٠٥، الميزان ٣/٦٦٢، التهذيب ٩/٣٦٣، التقريب ص٨٨٢، الجامع ٣/٥٧.

(٢) التهذيب ٤/٢٠٨.

(٣) تعليق المعلمي على الفوائد المجموعة ص٤٣.

وقال: «ربما وهم في الشيء وهو صدوق».

قال أبو حاتم: «تغير قبل موته بسنة» قال الساجي (ت ٣٠٧هـ) رحمه الله: «صدوق حدّث بأحاديث وهم فيها، وهي مقلوبة». قال الدارقطني: «ثقة»[١].

وفي الرواة: عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي المسعودي. ٤. خت. قال ابن معين (ت ٢٣٣هـ) رحمه الله: «أحاديثه عن الأعمش مقلوبة، وعن عبد الملك أيضاً، وأما عن أبي حصين وعاصم فليس بشيء إنما أحاديثه الصحاح عن القاسم وعن عون». وقال ابن نمير (ت ٢٣٤هـ) رحمه الله: «ثقة واختلط بأخره». قال في التقريب: «صدوق اختلط قبل موته، وضابطه: أن من سمع منه ببغداد فبعد الاختلاط»[٢].

وفي الرواة: عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله بن عامر، الليثي من أهل المدينة، كنيته أبو عبد العزيز المدني. ق. قال ابن حبان: «كان ممن اختلط بأخرة، حتى كان يقلب الأسانيد وهو لا يعلم ويرفع المراسيل من حيث لا يفهم فاستحق الترك، وربما أدخل بينه وبين الزهري محمد بن عبد العزيز» قال في التقريب: «ضعيف واختلط بأخرة»[٣].

وفي الرواة: عبد الله بن واقد الحراني أبو قتادة مولى بني عمار، وقد قيل: مولى بني تميم (ت ٢٠٧هـ أو ٢١٠هـ). وقال عبد الله بن أحمد: قيل لأحمد: إن قوماً يتكلمون فيه؟ قال: لم يكن به بأس. فقلت: يقولون: إنه لم يكن يفصل بين سفيان ويحيى بن أبي أنيسه! فقال: لعله اختلط أما هو فكان ذكيّاً! فقلت: إن يعقوب بن إسماعيل بن صبيح ذكر أنه كان يكذب! فعظّم ذلك عنده جداً!! وقال: كان أبو قتادة يتحرى الصدق. وأثنى

---

(١) ترجمته في: الجرح والتعديل ٢/٥٠٥، الكامل ٢/٥٤٨، تهذيب الكمال ١/١٨٧، التهذيب ٢/٦٩، الكواكب النيرات ص١١١، الجامع ١/١٢٦.

تنبيه: وقع في ترجمته في التهذيب: «قال أبو نعيم: تغير قبل موته بسنة»، ولم أجدها عند غيره، ووجدتها من قول أبي حاتم في الجرح والتعديل، وكذا نقلها في تهذيب الكمال، والكواكب النيرات.

(٢) ترجمته في: الكاشف ١/٦٣٣، التهذيب ٦/٢١٠، التقريب ص٥٨٦، الجامع ٢/٧٥.

(٣) ترجمته في: المجروحين ٢/٨، الكامل ٤/١٤٧٣، الكاشف ١/٥٧٠، التهذيب ٥/٣٠١، التقريب ص ٥٢٣، الجامع ١/٤٨٧.

عليه وقال: قد رأيته يشبه أصحاب الحديث، وأظنه كان يدلس، ولعله كبر فاختلط. قال ابن حبان: «كان أبو قتادة من عبّاد أهل الجزيرة وقرائهم ممن غلب عليه الصلاح حتى غفل عن الاتقان فكان يحدّث على التوهم فيرفع المناكير في أخباره والمقلوبات فيما يروي عن الثقات، حتى لا يجوز الاحتجاج بخبره. وإن اعتبر بما وافق الثقات من الأحاديث معتبر فلم أر بذلك بأساً من غير أن يحكم له أو عليه فيجرح العدل بروايته أو يعدّل المجروح بموافقته» اهـ، قال في التقريب: «متروك، وكان أحمد يثني عليه، وقال: لعله كبر واختلط وكان يدلس»[١].

وفي الرواة: عبيدة بن معتب أبو عبد الكريم. وقد قيل: أبو عبد الرحمن الضبي. خت.د.ت.ق. قال شعبة (ت ١٦٠هـ) رحمه الله: «أخبرني عبيدة قبل أن يتغير».

قال النسائي (ت ٣٠٣هـ) رحمه الله: «ضعيف وكان قد تغيّر». قال ابن حبان (ت ٣٥٤هـ) رحمه الله: «كان ممن اختلط بأخرة، حتى جعل يحدّث بالأشياء المقلوبة عن أقوام أئمة ولم يتميز حديثه القديم عن حديثه الجديد فبطل الاحتجاج به». قال في التقريب: «ضعيف واختلط بأخرة. وماله في البخاري سوى موضع واحد في الأضاحي»[٢].

وفي الرواة: ليث بن أبي سليم بن زنيم الليثي. واسم أبي سليم: أنس (ت ١٤٣هـ). م مقروناً، ٤. قال البزار (ت ٢٩٢هـ) رحمه الله: «كان أحد العباد إلا أنه أصابه اختلاط فاضطرب حديثه، وإنما تكلم فيه أهل العلم بهذا، وإلا فلا نعلم أحداً ترك حديثه» قال ابن حبان: «كان من العباد ولكن اختلط في عمره حتى كان لا يدري ما يحدّث به، فكان يقلب الأسانيد ويرفع المراسيل ويأتي عن الثقات بما ليس من حديثهم كل ذلك كان منه في اختلاطه، وتركه يحيى القطان وابن مهدي وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين». قال في

---

(١) ترجمته في: المجروحين ٢/٢٩، الكاشف ١/٦٠٥، التقريب ص ٥٥٥، الجامع ٢/٤٠.

تنبيه: ترجمته في الكاشف غير محررة.

(٢) ترجمته في: المجروحين ٢/١٧٣، الكاشف ١/٦٩٤، التهذيب ٧/٨٦، التقريب ص٦٥٥، الجامع ٢/١٧٥.

التقريب: «صدوق اختلط جداً ولم يتميز حديثه فترك»[١].

وفي الرواة: مجالد بن سعيد بن عمير الهمداني من أهل الكوفة (ت٣ أو ١٤٤هـ). م متابعة (مقروناً). ٤. قال ابن حبان رحمه الله: «كان رديء الحفظ يقلب الأسانيد ويرفع المراسيل لا يجوز الاحتجاج به». قال في التقريب: «ليس بالقوي وقد تغيّر في آخر عمره»[٢].

وفي الرواة: محمد بن جابر بن سيار اليمامي أبو عبد الله السحيمي من بني حنيفة أصله من اليمامة انتقل إلى الكوفة. د.ق. علق له ت. قال أبو حاتم (ت ٢٧٧هـ) رحمه الله: «ذهبت كتبه في آخر عمره وساء حفظه وكان يلقن. وكان ابن مهدي يحدث عنه ثم تركه بعد وكان يروي أحاديث مناكير». قال في التقريب: «صدوق ذهبت كتبه فساء حفظه وخلّط كثيراً وعمي فصار يلقن ورجحه أبو حاتم (ت ٢٧٧هـ) على ابن لهيعة»[٣].

وفي الرواة: محمد بن عثمان بن أبي سويد. أبو عثمان الدراع. قال ابن عدي (ت ٣٦٥) رحمه الله: حدث عن الثقات مالم يتابع عليه، وكان يقرأ عليه من نسخة له ما ليس من حديثه عن قوم رآهم أو لم يرهم ويقلب الأسانيد عليه فيقرّ به». وقال: «كان أصيب بكتبه فكان يشبه عليه وأرجو أنه لا يتعمد الكذب. وأثنى عليه أبو خليفة لأنه عرفه في أيامه فسمع منه»[٤].

---

(١) ترجمته في: المجروحين ٢/٢٣١، المتروكين ٣/٢٩، الكاشف ٢/١٥١، التهذيب ٨/٤٦٥، التقريب ص ٨١٨، الجامع ٢/٤١٣.

تنبيه: في الكاشف: «مات ١٣٨هـ»، وانظر كلام الأستاذ محمد عوامة في تحقيقه للتقريب.

(٢) ترجمته في: المجروحين ٣/١٠، الكاشف ٢/٢٣٩، التهذيب ١٠/٣٩، التقريب ص٩٢٠، الجامع ٢/٤٣١.

(٣) ترجمته في: المجروحين ٢/٢٧٠، المتروكين ٣/٤٥، الكاشف ٢/١٦١، التهذيب ٩/٨٨، التقريب ص٨٣١، الجامع ٢/٤٥٧.

تنبيه: وقع في المجروحين «بن يسار» وهوخطأ مطبعي، وفي المصادر الأخرى ما أثبته.

(٤) الكامل ٦/٢٣٠٥.

وفي الرواة: معاوية بن يحيى الصدفي الأطرابلسي كنيته أبو مطيع وأبو روح. قال أبو حاتم (ت ٢٧٧هـ) رحمه الله: «ضعيف في حديثه انكار. روى عنه هقل بن زياد أحاديث مستقيمة كأنها من كتاب، وروى عنه عيسى بن يونس وإسحاق بن سليمان أحاديث مناكير كأنها من حفظه».

قال ابن حبان: «منكر الحديث جداً. كان يشتري الكتب ويحدث بها ثم تغير حفظه فكان يحدث بالوهم فيما سمع من الزهري وغيره فجاء رواية الراوين عنه: إسحاق بن سليمان وذويه كأنها مقلوبة. وفي رواية الشاميين عن الهقل بن زياد وغيره أشياء مستقيمة تشبه حديث الثقات»[(١)].

وفي الرواة: يزيد بن ربيعة الرحبي الصنعاني من صنعاءِ دمشق، كنيته أبو كامل من أهل الشام. قال ابن حبان: «كان شيخاً صدوقاً إلا أنه اختلط في آخر عمره فكان يروي أشياء مقلوبة لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد، وفيما وافق الثقات فهو معتبر به لقدم صدقه قبل اختلاطه من غير أن يحتج به»[(٢)].

وفي الرواة: يزيد بن أبي زياد،ويقال: يزيد بن زياد الشامي. ت.ق. قال الحاكم (ت٤٠٥هـ) رحمه الله: «يزيد بن أبي زياد كان يذكر بالحفظ فلما كبر ساء حفظه فكان يقلب الأسانيد يزيد في المتون ولا يميز»[(٣)].

وفي الرواة: يوسف بن أسباط بن واصل الشيباني (ت ١٩٥هـ). قال صدقة: «دفن يوسف بن أسباط كتبه فكان بعد تنقلب عليه فلا يجيء به كما ينبغي فاضطرب في حديثه روى عنه أبو الأحوص». قال البخاري (ت ٢٦٥هـ) رحمه الله: «كان قد دفن كتبه فكان لا يجيء بحديثه كما ينبغي». قال ابن عدي (ت ٣٦٥هـ) رحمه الله: «يوسف هذا عندي من أهل الصدق إلا أنه لما عدم كتبه كان يحمل على حفظه فيغلط ويشتبه عليه ولا

---

(١) ترجمته في: المجروحين ٣/٥، الكاشف ٢/٢٧٧، التهذيب ١٠/٢١٩، التقريب ص ٩٥٧، الجامع ٣/١٤٥.

(٢) ترجمته في: المجروحين ٣/١٠٤، الميزان ٤/٤٢٢، الجامع ٣/٣١٣.

(٣) ترجمته في: الكامل ٧/٢٧٢٩، الميزان ٤/٤٢٥، الكاشف ٢/٣٨٢، نصب الراية ١/٤٠٢، التهذيب ١١/٣٢٨، التقريب ص١٠٧٥، معجم الجرح والتعديل لرجال السنن الكبرى للبيهقي ص ١٨٠.

يتعمد الكذب»[١].

٤ - الاختلاف على الراوي: قد يقع من الراوي رواية الحديث مرّة مقلوباً ومرة غير مقلوب، فهذا اختلاف على الراوي، وليس هو بشرط فيه، فقد يقع القلب من الراوي ابتداءً ويستمر عليه دون اختلاف عنه فيه!.

والاختلاف على الراوي تشترك فيه أنواع من علوم الحديث وهي:

الشاذ. المصحف.

المنكر. المحرف.

المحفوظ. المقلوب.

المعروف. زيادة الثقة.

المضطرب. المزيد في متصل الأسانيد.

٥- الإدراج: إما أن يكون في المتن وإما أن يكون في السند، فالإدراج في المتن: أن يدخل الراوي ماليس من متن الحديث فيه دون بيان أو فصل!.

قال ابن حجر: «المخالفة إن كانت واقعة بسبب تغيير السياق أي سياق الإسناد فالواقع فيه ذلك التغيير هو مدرج الإسناد وهو أقسام. وذكرها ثم قال: وأما مدرج المتن فهو أن يقع في المتن كلام ليس منه، فتارة يكون في أوله وتارة في أثنائه وتارة في آخره وهو الأكثر، لأنه يقع بعطف جملة على جملة أو بدمج موقوف من كلام الصحابة أو من بعدهم بمرفوع كلام النبي ﷺ من غير فصل فهذا هو مدرج المتن.

ويدرك الإدراج بورود رواية مفصلة للقدر المدرج فيه، أو بالتنصيص على ذلك من الراوي، أو من بعض الأئمة المطلعين، أو باستحالة كون النبي ﷺ يقول ذلك! ».اهـ[٢].

قلت: ويتداخل الإدراج في المتن مع المقلوب لما يدرج الراوي في الحديث شيئاً من

(١) ترجمته في: التاريخ الكبير ٨/٣٨٥، الجرح والتعديل ٩/٢١٨، الكامل ٧/٢٦١٤، الميزان ٤/٤٦٢ اللسان ٦/٣١٧، التهذيب ٩/٤٠٧.

(٢) شرح النخبة: نزهة النظر /العتر/ ص ٩٠ - ٩١.

عنده أو يتلقنه فيقلبه، كما أدرج يزيد بن أبي زياد في خبر رواه في رفع اليدين في الصلاة جملة تلقنها فقلبت معناه!.

قال أبو داود (ت ٢٧٥هـ) رحمه الله: «حدّثنا محمد بن الصباح البزاز حدثنا شريك عن يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء: أن رسول الله ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود»[(١)] هذا حديث مقلوب!

قال أبو عمر بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ) رحمه الله: «وأما حديث البراء بن عازب في ذلك فإنه انفرد يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء فرواه عنه الثقات الحفاظ، منهم: شعبة والثوري وابن عيينة وهشيم وخالد بن عبد الله الواسطي، لم يذكر واحد منهم عنه فيه قوله: «ثم لا يعود»، وإنما قاله فيه عنه من لا يحتج به على هؤلاء.

وحكى ابن عيينة عنه أنه حدثهم به قديماً، وليس فيه: «ثم لا يعود».

ثم حدثهم به بعد ذلك، فذكر فيه: ثم لا يعود، قال: فنظرته فإذا ملحق بين سطرين، ذكره أحمد بن حنبل والحميدي عن ابن عيينة وذكره أبو داود. قال أبو عمر: المحفوظ في حديث يزيد بن أبي زياد، عن ابن أبي ليلى، عن البراء، كان رسول الله ﷺ: «إذا افتتح الصلاة رفع يديه في أول مرة». وقال بعضهم فيه: «مرة واحدة».

وأما قول من قال فيه: «ثم لا يعود»؛ فخطأ عند أهل الحديث». اهـ[(٢)].

قال ابن حجر: «اتفق الحفاظ على أن قوله: «ثم لم يعد» مدرج في الخبر من قول يزيد بن أبي زياد». اهـ[(٣)].

فهذا حديث وقع فيه إدراج قلب معناه، ولذلك - والله أعلم - وصف الحاكم

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع، حديث رقم ٧٤٩، وأبو يعلى في مسنده ٣/٢٤٨، تحت رقم ١٦٩٠، والخطيب في كتابه الفصل للوصل ١/٣٧٣، تحت رقم ٣٧، وابن عبد البر في التمهيد (فتح المالك ٢/٤٨).

(٢) التمهيد فتح المالك ٢/٥١.

(٣) التلخيص الحبير ١/٢٢١.

رحمه الله يزيد بن أبي زياد بأنه يقلب الحديث!.

قال الحاكم (ت ٤٠٥هـ) رحمه الله: «يزيد بن أبي زياد كان يذكر بالحفظ فلما كبر ساء حفظه فكان يقلب الأسانيد ويزيد في المتون ولا يميز» اهـ[١].

ومن صور تداخل القلب مع الإدراج ما ذكره ابن الصلاح في قوله: «ومنها: أن يدرج في متن حديث بعض متن حديث آخر، مخالف للأول في الإسناد».

مثاله: رواية سعيد بن أبي مريم، عن مالك، عن الزهري، عن أنس: أن رسول الله ﷺ قال: «لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تنافسوا..» الحديث. فقوله: «ولا تنافسوا» أدرجه ابن أبي مريم من متن حديث آخر، رواه مالك عن أبي الزناد، عن الأعرج عن أبي هريرة، فيه: «لا تجسسوا، ولا تحسسوا، ولا تنافسوا، ولا تحاسدوا». والله أعلم اهـ[٢].

قلت: فهنا يقال: انقلب على ابن أبي مريم الحديث فأدرج في حديث ما جاء في حديث آخر، فهو مدرج مقلوب.

أما الإدراج في السند، فمن صوره: أن يدخل ما يرويه بسند مع ما يرويه بسند آخر، ويسوقهما بسند واحد! فيدرج المتن بسند أحدهما، وهذه صورة مشتركة مع القلب! إذ يقال عن الحديث الآخر: إنه انقلب عليه فساقه بسند الحديث الآخر، فحصلت صورة القلب، فهو مدرج مقلوب.

قال ابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ) رحمه الله: «ومن أقسام المدرج: أن يكون متن الحديث عند الراوي له بإسناد، إلا طرفاً منه، فإنه عنده بإسناد ثان، فيدرجه من رواه عنه على الإسناد الأول، ويحذف الإسناد الثاني، ويروي جميعه بالإسناد الأول.

مثاله: حديث ابن عيينة وزائدة بن قدامة، عن عاصم بن كليب، عن أبيه، عن وائل بن حجر: في صفة صلاة رسول الله ﷺ، وفي آخره: أنه جاء في الشتاء، فرآهم يرفعون أيديهم

---

(١) ترجمته في: الكامل ٧/٢٧٢٩، الميزان ٤/٤٢٥، الكاشف ٢/٣٨٢، نصب الراية ١/٤٠٢، التهذيب ١١/٣٢٨، التقريب ص١٠٧٥، معجم الجرح والتعديل لرجال السنن الكبرى للبيهقي ص١٨٠.

(٢) علوم الحديث لابن الصلاح ص٨٨.

من تحت الثياب. والصواب: رواية من روى عن عاصم بن كليب بهذا الإسناد صفة الصلاة خاصة، وفصل ذكر رفع الأيدي عنه، فرواه عن عاصم، عن عبد الجبار بن وائل، عن بعض أهله، عن وائل بن حجر» اهـ[١].

٦- التدليس: إذا تعمد المدلس قلب اسم شيخه إما بالتقديم والتأخير ونحو ذلك فهذا تدليس الشيوخ، وهو من القلب! وهذا تداخل بين القلب والتدليس!.

وفي الرواة: محمد بن سعيد المصلوب .ت.ق. قال عبد الله بن أحمد بن سوادة: «قلبوا اسمه على مائة اسم وزيادة، قد جمعتها في كتاب» اهـ[٢]. قال الذهبي (ت ٧٤٨هـ) رحمه الله: «وقد غيّروا اسمه على وجوه ستراً له وتدليساً لضعفه» .اهـ[٣].

وفي الرواة: مروان بن معاوية أبو عبد الله الفزاري الكوفي نزيل مكة .ع. قال ابن أبي خيثمة عن ابن معين: «كان مروان يغير الأسماء يعمّي على الناس كان يحدث عن الحكم ابن أبي خالد وإنما هو الحكم بن ظهير». وقال الدوري: سألت يحيى بن معين عن حديث مروان بن معاوية عن علي بن أبي الوليد، قال: هذا علي بن غزوان والله ما رأيت أحيل للتدليس منه». قال أبو عبيد سمعت أبا داود يقول: «مروان بن معاوية يقلب الأسماء. يقول: حدثني إبراهيم بن حصن، يعني أبا إسحاق الفرازي. وحدثني أبو بكر بن فلان عن أبي صالح، يعني أبا بكر بن عياش. يعني يسقط ما بينهما. وقيل له: مروان عن إسحاق بن حلحلة، فقال: إسحاق بن يحيى». قال في الميزان: «ثقة عالم صاحب حديث، لكن يروي عمن دبّ ودرج، فيستأنى في شيوخه» قال في التقريب: «ثقة حافظ وكان يدلس أسماء الشيوخ»[٤].

وقد سمى ابن عقدة قلب الحديث بأن يعطي سند هذا المتن لمتن الآخر، وسند الآخر

(١) علوم الحديث لابن الصلاح ص٨٧.

(٢) ميزان الاعتدال ٣/٥٦٣.

(٣) ميزان الاعتدال ٣/٥٦١.

(٤) ترجمته في: سؤالات أبي عبيد لأبي داود ١/٣٢٨، الميزان ٤/٩٣، الكاشف ٢/٢٥٤، التهذيب ١٠/٩٦، التقريب ص٩٣٢.

لمتن الأول سماه تدليساً!.

عن ابن عقدة، قال: «خرج أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) ويحيى بن معين (ت ٢٣٣هـ) وعلي بن المديني (ت ٢٣٤هـ) إلى الكوفة إلى أبي نعيم فدلس عليه يحيى بن معين أربعة أحاديث فلما فرغوا رفس يحيى بن معين حتى أقلبه، ثم قال: أما أحمد فيمنعه ورعه من هذا، وأما هذا – يعني: علياً – فتحنيثه[١] يمنعه من ذلك، وأما أنت فهذا من عملك. قال يحيى: فكانت تلك الرفسة أحب إليّ من كل شيء»[٢].

وإذا سرق الراوي حديث غيره مما لم يسمعه عن شيخه الذي سمع منه ورواه بصيغة توهم السماع عنه فهذا تدليس! وهنا تداخل القلب مع التدليس أيضاً!.

وفي الرواة: حميد بن الربيع بن حميد بن مالك الخزاز الكوفي. روى عن هشيم وابن عيينة وعنه محمد بن مخلد وجماعة. قال ابن معين: «كذاب».

وأحسن القول فيه أحمد بن حنبل. قال ابن أبي شيبة (ت ٢٩٧هـ): «أنا أعلم الناس بحميد بن الربيع، وهو ثقة لكنه شره يدلس». قال ابن عدي: «كان يسرق الحديث، ويرفع أحاديث موقوفة، وروى أحاديث عن أئمة الناس غير محفوظة عنهم».

وقال: «هو ضعيف جداً في كل ما يرويه». قال الدارقطني: تكلموا فيه بلا حجة. قال البرقاني رحمه الله: «عامة شيوخنا يقولون: ذاهب الحديث»[٣].

وفي الرواة: خالد بن غسان بن مالك الدارمي، أبو عبس البصري. قال ابن عدي: «كتبت عنه بالبصرة، وكان أهل البصرة يقولون: إنه يسرق حديث أبي خليفة، فيحدث به، عن شيوخه. على أنهم لا ينكرون لأبي عبس لقاء هؤلاء المشايخ الذين يحدث عنهم،

(١) لعله يعني عبادته، من التحنث، والله أعلم!.

(٢) الجامع لأخلاق الراوي ١/١٣٦، وساقها بسياق آخر في المجروحين ١/٣٣، وتاريخ بغداد ١٢/٣٥٣ – ٣٥٤، انظر: تداخل التلقين مع القلب!.

(٣) ترجمته في: الكامل ٢/٦٩٦، المتروكين ١/٢٣٨، الميزان ١/٦١١.

وحدث عن أبيه بحديثين باطلين وأبوه معروف لا بأس به». قال الدارقطني: «متروك يحدث بما لم يسمع»(١).

وفي الرواة: الربيع بن صبيح السعدي أبو بكر ويقال أبو حفص البصري، مولى بني سعد بن زيد مناة. خت. ت. ق. قال ابن سعد (ت ٢٣٠هـ) وابن معين والنسائي (ت ٣٠٣هـ) رحمهم الله: «ضعيف». قال أبو الوليد هشام بن عبد الملك الطيالسي (ت ٢٢٧هـ): «كان الربيع لا يدلس، وكان المبارك أكثر تدليساً منه». قلت: مراده - والله أعلم - أن الربيع كان يقلب أسماء الرواة وأسانيد الأحاديث فيظن تدليساً، وما هو بتدليس، وكان المبارك يتحقق فيه وصف التدليس أكثر من الربيع.

ويدل على نفي وصف التدليس عن الربيع، قول عثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٠هـ): «المبارك [بن فضالة] عندي فوق [الربيع بن صبيح] فيما سمع من الحسن، إلا أنه ربما دلس». قلت: مفهوم هذا أن الربيع بن صبيح لا يدلس! ويؤكده أنه وصف بالقلب وهو يتداخل مع التدليس! قال عفان بن مسلم (ت ٢٦١هـ) رحمه الله: «أحاديثه كلها مقلوبة»(٢).

٧- التغير: هو ذهاب بعض حفظ الراوي لا كله لسبب ما، وهنا يتداخل القلب مع التغير فقد يقع القلب في حديث الراوي بعد تغيره لا قبله، وذلك إذا كان التغير طارئاً عليه.

وانظر بسط الكلام في تداخل نوع الاختلاط مع المقلوب.

٨- التلقين: هو أن يدخل في حديث الراوي ما ليس من حديثه إما عند القراءة عليه، أو في كتابه الذي يقرؤه أو بإذن بروايته عنه.

---

(١) ترجمته في: المجروحين ١/٢٧٧، الكامل ٣/٩١٥، المتروكين ١/٢٤٩، الميزان ١/٦٣٧، الجامع ١/٢١١.

تنبيه: وقع اسمه في المجروحين (الداري)، وفي سائر المصادر (الدارمي)، كما وقع تصحيف في ترجمته من المتروكين: «يسرق حديث أبي حذيفة»، وفي سائر المصادر: «أبي خليفة».

(٢) ترجمته في: المجروحين ١/٢٩٦، الكامل ٣/٩٩٢، الميزان ٢/٤١، الكاشف ١/٣٩٢، التهذيب ٣/٢٤٧، التقريب ص٣٢٠.

يفعل لقصد اختبار حفظ الراوي فإن أطاعه على القلب عرف أنه غير حافظ وإن خالفه عرف أنه ضابط[١]. وقد يفعل قصداً للإغراب! .

عن يحيى ين سعيد القطان (ت ١٩٨هـ) رحمه الله: «إذا كان الشيخ إذا لقنته قبل فذاك بلاء، وإذا ثبت على شيء واحد فذاك ليس به بأس»[٢].

وقال الحميدي رحمه الله: «مَنْ قبل التلقين ترك حديثه الذي لقن فيه وأخذ عنه ما أتقن حفظه إذا علم ذلك التلقين حادثاً في حفظه لا يعرف به قديماً. وأما من عرف به قديماً في جميع حديثه فلا يقبل حديثه ولا يؤمن أن يكون ماحفظه مما لقن»[٣].

والتلقين يتداخل مع المقلوب، إذ قد يقلب حديث الراوي أو بعضه ويلقنه لأحد الغرضين السابقين! من ذلك: عن بهز بن أسد العمي (مات بعد المائتين وقيل قبلها) وسأله حرميّ بن عمارة (ت ٢٠١هـ) عن أبان بن أبي عياش؟ فذكر له عن شعبة (ت ١٦٠هـ) رحمه الله أنه قال: «كتبت حديث أنس عن الحسن وحديث الحسن عن أنس، فدفعتها إلى أبان بن أبي عياش، فقرأها علي». فقال حرمي: «بئس ما صنع وهذا يحل؟!».

ومن ذلك: عن حماد بن سلمة (ت ١٦٧هـ) رحمه الله: «قلبت أحاديث على ثابت البناني فلم تنقلب، وقلبت على أبان بن أبي عياش فانقلبت»[٤].

ومن ذلك: قال خلف بن سالم: «حدثني يحيى بن سعيد، قال: قدمت الكوفة وبها ابن عجلان وبها من يطلب الحديث: مليح بن وكيع، وحفص بن غياث، وعبد الله بن إدريس، ويوسف بن خالة السمتي، فقلنا: نأتي ابن عجلان.

فقال يوسف بن خالد: نقلب على هذا الشيخ حديثه، ننظر تفهمه. قال: فقلبوا فجعلوا ما كان عن سعيد عن أبيه، وما كان عن أبيه عن سعيد، ثم جئنا إليه، لكن ابن

(١) النكت لابن حجر ٢/٨٦٦.

(٢) الكفاية ص١٤٩.

(٣) الكفاية ص ١٤٩، وانظر توجيه النظر ٢/٥٧٣ فقد نقل عن ابن حزم خلاف هذا التفصيل!! والحق ما ذكره الحميدي إن شاء الله تعالى.

(٤) الجامع لأخلاق الراوي وأدب السامع ١/١٣٦.

إدريس تورّع وجلس بالباب وقال: لا استحل، وجلست معه.

ودخل حفص، ويوسف بن خالد، ومليح، فسألوه فمر فيها، فلما كان عند آخر الكتاب انتبه الشيخ فقال: أعد العرض فعرض عليه، فقال: ما سألتموني عن أبي فقد حدثني سعيد به، وما سألتموني عن سعيد فقد حدثني به أبي، ثم أقبل على يوسف بن خالد، فقال: إن كنت أردت شيني وعيبي فسلبك الله الإسلام، وأقبل على حفص، فقال: ابتلاك الله في دينك ودنياك، وأقبل على مليح، فقال: لا نفعك الله بعلمك!.

قال يحيى: فمات مليح ولم ينتفع به، وابتلى حفص في بدنه بالفالج، وبالقضاء في دينه، ولم يمت يوسف حتى اتهم بالزندقة»[(١)].

ومن ذلك: قال أحمد بن منصور الرمادي: «كنا عند أبي نعيم نسمع مع أحمد بن حنبل ويحيى بن معين قال: فجاءنا يوماً يحيى ومعه ورقة قد كتبت فيها أحاديث من أحاديث أبي نعيم (يعني: الفضل بن دكين) وأدخل خلالها ما ليس من حديثه، وقال: أعطه بحضرتنا حتى يقرأ. وكان أبو نعيم إذا قعد في تيك الأيام للتحديث كان أحمد على يمينه ويحيى على يساره فلما خف المجلس ناولته الورقة، فنظر فيها كلها ثم تأملني ونظر إليها ثم قال - وأشار إلى أحمد -: أما هذا فآدب من أن يفعل مثل هذا، وأما أنت فلا تفعلن، وليس هذا إلا من عمل هذا، ثم رفس يحيى رفسة رماه إلى أسفل السرير، قل: علي تعمل، فقام إليه وقبله، وقال: جزاك الله عن الإسلام خيراً، مثلك من يحدث إنما أردت

(١) أخرجها الرامهرمزي في المحدث الفاصل ص ٣٩٨ - ٣٩٩، وذكرها الذهبي (ت٧٤٨هـ) في ميزان الاعتدال ٣/٦٤٥، وقال: ومع كون ابن عجلان متوسطاً في الحفظ فقد ورد ما يدل على جودة ذكائه فروى أبو محمد الرامهرمزي... وذكر القصة ا.هـ، وساقها في سير أعلام النبلاء ٦/٣٢١، وقال: «فهذه الحكاية فيها نظر! وما أعرف عبد الله هذا (يعني: شيخ الرامهرمزي)، ومليح لا يدري من هو، ولم يكن لوكيع بن الجراح ولد يطلب أيام ابن عجلان، ثم لم يكن ظهر لهم قلب الأسانيد على الشيوخ، إنما فعل هذا بعد المئتين» ا.هـ. قلت: كذا قال يرحمه الله، وقد اعتمد القصة هو نفسه في الميزان كما رأيت، واعتمدها ابن حجر في النكت ٢/٨٧١ - ٨٧٢، والسخاوي في فتح المغيث ٢/٣٢٣، وقوله: «لم يكن ظهر لهم قلب الأسانيد على الشيوخ، إنما فعل هذا بعد المئتين»، لا يطابق الواقع فهذا شعبة (ت١٦٠هـ) وحماد بن زيد (ت١٦٧هـ) قد استعملوه، ثم التلقين قديم وصورته صورة القلب! فسبحان الله!.

أن أجربك »اهـ[١].

ومن ذلك: ما ذكره ابن عدي (ت ٣٦٥هـ) رحمه الله حيث قال: « سمعت عدة مشايخ يحكون: أن محمد بن إسماعيل البخاري قدم بغداد فسمع به أصحاب الحديث فاجتمعوا وعمدوا إلى مئة حديث فقلبوا متونها وأسانيدها وجعلوا متن هذا الإسناد لإسناد آخر وإسناد هذا المتن لمتن آخر، ودفعوا إلى عشرة أنفس إلى كل رجل عشرة أحاديث، وأمروهم إذا حضروا المجلس أن يلقوا ذلك على البخاري وأخذوا الموعد للمجلس، فحضر المجلس جماعة أصحاب الحديث من الغرباء من أهل خراسان وغيرها ومن البغداديين فلما أطمأن المجلس بأهله انتدب إليه رجل من العشرة فسأله عن حديث من تلك الأحديث. فقال البخاري: لا أعرفه! فسأله عن الآخر فقال: لا أعرفه! فما زال يلقي عليه واحداً بعد واحد حتى فرغ من عشرته، والبخاري يقول: لا أعرفه!.

فكان الفهماء ممن حضر المجلس يلتفت بعضهم إلى بعض ويقولون: الرجل فهم! ومن كان منهم غير ذلك يقضي على البخاري بالعجز والتقصير وقلة الفهم!.

ثم انتدب رجل آخر من العشرة فسأله عن حديث من تلك الأحاديث المقلوبة فقال البخاري: لا أعرفه! فسأله عن آخر: فقال: لا أعرفه! فسأله عن آخر فقال: لا أعرفه! فلم يزل يلقي عليه واحداً بعد آخر حتى فرغ من عشرته والبخاري يقول: لا أعرفه!.

ثم انتدب إليه الثالث والرابع إلى تمام العشرة حتى فرغوا كلهم من الآحاديث المقلوبة، والبخاري لا يزيدهم على :لا أعرفه!.

فلما علم البخاري أنهم قد فرغوا التفت إلى الأول منهم فقال: أما حديثك الأول فهو كذا وحديثك الثاني فهو كذا والثالث والرابع على الولاء حتى أتى تمام العشرة، فرد كل متن إلى إسناده، وكل إسناد إلى متنه، وفعل بالآخر مثل ذلك، وردّ متون الأحاديث كلها إلى

(١) المجروحين ١/٣٣، وبنحوها في تاريخ بغداد ١٢/٣٥٣ - ٣٥٤. وانظر تهذيب التهذيب ٨/٢٧٤، والنكت لابن حجر ٢/٨٦٦، فتح المغيث ١/٣٢٣، وساقها بسياق آخر الخطيب في الجامع ١/١٣٦، انظر تداخل التدليس مع القلب!.

أسانيدها وأسانيدها إلى متونها! فأقر له الناس بالحفظ وأذعنوا له بالفضل»[١]!.

ومن ذلك: ما حكاه العماد ابن كثير قال: أتى صاحبنا ابن عبد الهادي إلى المزي، فقال له: انتخبت من روايتك أربعين حديثاً أريد قراءتها عليك، فقرأ الحديث الأول وكان الشيخ متكئاً فجلس، فلما أتى على الثاني تبسم، وقال: ما هو أنا ذاك البخاري!.

قال ابن كثير: فكان قوله هذا عندنا أحسن من ردّه كل متن إلى سنده»[٢].

ومن ذلك: أن يلقن الراوي شيئاً فيدرجه في الخبر فينقلب معناه، كما وقع ليزيد بن أبي زياد في خبر رواه في رفع اليدين انظر مصطلح (الإدراج).

٩- رواة وصفوا بالقلب في رواة مخصوصين أو أحاديث مخصوصة أو أسماء مخصوصة أو نوع معين من القلب:

هناك رواة وصفوا بالقلب في روايات معينة عن شيوخ معينين، أو في أحاديث مخصوصة، أو أسماء مخصوصة، أو نوع معين من القلب نص على ذلك أهل العلم، وهؤلاء يدخلون تحت نوع الاختلاط، والتغير، ولكني أفردتهم هنا لأهمية تميزهم، ومن هؤلاء:

١- إبراهيم بن عبد الله بن همام بن أخي عبد الرزاق. قال ابن حبان (ت ٣٥٤هـ) رحمه الله: «يروي عن عبد الرزاق المقلوبات الكثيرة التي لا يجوز الاحتجاج لمن

---

(١) تاريخ بغداد ٢/٢٠، سير أعلام النبلاء ١٢/٤٠٨.

تنبيه: رأيت بعض إخواننا يذهب إلى تضعيف هذه القصة بسبب جهالة مشايخ ابن عدي، وعندي أن هذا التضعيف غير مستقيم للأمور التالية:

- قال السخاوي رحمه الله في فتح المغيث ١/٣٢١، «ولا يضر جهالة شيوخ ابن عدي فيها، فإنهم عدد ينجبر بهم جهالتهم»ا.هـ.

- ولأنه لا يتعجب من حفظ البخاري لها وتيقظه لتمييز صوابها من خطئها لأنه في الحفظ بمكان، وشهد له بذلك، وبما هو أكثر منه، فهذا أمر متواتر معروف عنه رحمه الله، فلم تزد القصة في هذا الجانب شيئاً!.

- أن في أمثال هذه القصة يقول أهل العلم: إنها مما استفاض استفاضة تغني عن رواية الآحاد، وذلك - في مثل هذا - أثبت وأقوى مما رواه العدل الواحد، وقد تلقى العلماء هذه القصة بالقبول دون نكير منهم.

(٢) أشار إلى هذه القصة تلميذ الحافظ ابن كثير، الحافظ ابن الجزري في نظم الهداية وذكرها السخاوي في الغاية شرح الهداية ١/٣٤٠، وفي فتح المغيث ١/٣٢٢.

يرويها لكثرتها »[١].

٢– إبراهيم بن مسلم الهجري أبو إسحاق العبدي من أهل الكوفة .ق . قال المسندي عن سفيان بن عيينة (ت ١٩٨هـ) : « إنه كان يضعفه » . وقال عبد الرحمن بن بشر عن سفيان بن عيينة : « أتيت إبراهيم الهجري، فدفع إليّ عامة كتبه، فرحمت الشيخ! وأصلحت له كتابه، قلت : هذا عن عبد الله وهذا عن النبي ﷺ وهذا عن عمر »، قال ابن عدي (ت ٣٦٥هـ) رحمه الله : « وإبراهيم الهجري هذا حدّث عنه شعبة والثوري وغيرهما، وأحاديثه عامتها مستقيمة المعنى، وإنما أنكروا عليه كثرة روايته عن أبي الأحوص عن عبد الله وهو عندي ممن يكتب حديثه » . قال ابن حجر : « القصة المتقدمة عن ابن عيينة تقتضي أن حديثه عنه صحيح، لأنه إنما عيب عليه رفعه أحاديث موقوفة، وابن عيينه ذكر أنه ميّز حديث عبد الله من حديث النبي ﷺ »[٢].

٣– جرير بن حازم بن عبد الله بن شجاع الأزدي . ع . قال ابن معين : ليس به بأس . فقيل له : يحدّث عن قتادة عن أنس أحاديث مناكير . فقال : ليس بشيء . هو عن قتادة، ضعيف . قال الساجي (ت ٣٠٧هـ) رحمه الله : « صدوق حدّث بأحاديث وهم فيها، هي مقلوبة » .

قال ابن عدي : « وقد حدّث عنه أيوب السختياني والليث بن سعد وله أحاديث كثيرة عن مشايخه، وهو مستقيم الحديث، صالح فيه،إلا روايته عن قتادة، فإنه يروي عنه أشياء لا يرويها غيره »[٣].

---

(١) ترجمته في : المجروحين ١ /١١٨، الكامل ١ /٢٧، المتروكين ١ /٤١، الميزان ١ /٤٢، اللسان ١ /٧٣.

(٢) ترجمته في : المجروحين ١ /٩٩– ١٠٢، الكامل ١ /٢١٤، الكاشف ١ /٢٢٥، التهذيب ١ /١٦٦، التقريب ص١١٦.

(٣) ترجمته في : الجرح والتعديل ٢ /٥٠٥، الكامل ٢ /٥٤٨، تهذيب الكمال ١ /١٨٧، التهذيب ٢ /٦٩، الكواكب النيرات ص١١١، الجامع ١ /١٢٦.

تنبيه : وقع في ترجمته في التهذيب : « قال أبو نعيم : تغير قبل موته بسنة »، ولم أجدها عند غيره، ووجدتها من قول أبي حاتم في الجرح والتعديل، وكذا نقلها في تهذيب الكمال، والكواكب النيرات .

٤- جويبر بن سعيد الأزدي، أبو القاسم البلخي .(جويبر) لقب . خد .ق . قال أحمد ابن حنبل : «ماكان عن الضحاك فهو أيسر، وما كان يسند عن النبي ﷺ فهو منكر»[١].

٥- الحسن بن أبي جعفر الجفري من أهل البصرة، واسم أبيه عجلان . ت .ق . قال ابن عدي (٣٦٥هـ) رحمه الله : «الحسن بن أبي جعفر له أحاديث صالحة وهو يروي الغرائب عن محمد بن حجادة»[٢].

٦- الحسن بن زريق الطهوي . قال ابن عدي : «لم أر له أنكر من حديث ابن عيينة عن الزهري عن أنس، الذي ذكرته فلا أدري وهم فيه، أو أخطأ أو تعمد! وسائر أحاديثه مقدار ما رواه مستقيمة»[٣].

٧- خالد بن يزيد . قال ابن حبان (ت ٣٥٤هـ) رحمه الله : «كان يقلب اسم عبد الرحمن بن حجيرة الأكبر أبو عبد الله فيقول : عبد الرحمن بن عبد الله بن حجيرة عن أبيه، وإنما هو عبد الله بن عبد الرحمن بن حجيرة عن أبيه»[٤].

٨- زيد بن الحباب بن الريان أبو الحسين، العُكْلي، كوفي .م.٤ . قال يحيى بن معين : «أحاديث زيد بن الحباب عن سفيان الثوري مقلوبة» . قال ابن عدي : «زيد بن الحباب له حديث كثير وهو من أثبات مشايخ الكوفة ممن لا يشك في صدقه . والذي قاله ابن معين أن أحاديثه عن الثوري مقلوبة إنما له عن الثوري أحاديث تشبه بعض تلك الأحاديث، يستغرب بذلك الإسناد، وبعضه يرفعه ولا يرفعه، والباقي عن الثوري وعن غير الثوري مستقيمة كلها» . قال في التقريب : «صدوق يخطيء في حديث الثوري»[٥].

---

(١) ترجمته في : المجروحين ١/٢١٧، الكاشف ١/٢٩٨، التهذيب ٢/١٢٣، التقريب ص٢٠٥، الجامع ١/١٣٧.

(٢) ترجمته في : المجروحين ١/٢٣٧، الكامل ٢/٧١٧، المتروكين ١/١٩٩، الكاشف ١/٣٢٢، التقريب ص٢٣٥، التهذيب ٢/٢٠٦، الجامع ١/١٦١.

(٣) ترجمته في : المجروحين ١/٢٤٠، الكامل ٢/٧٤٨.

(٤) بنحوه في مشاهير علماء الأمصار ص ١١٩.

(٥) ترجمته في : الكامل ٣/١٠٦٥، الميزان ٣/١٠٠، الكاشف ١/٤١٥، التهذيب ٣/٤٠٣، التقريب ص٣٥١.

ومن هؤلاء أيضاً:

أحمد بن الحسن بن أبان، زيد بن الحباب، سعيد بن داود الزنبري، سفيان بن حسين السلمي، سليمان بن عبد الرحمن التميمي، شعبة بن الحجاج، صالح بن أبي الأخضر، عاصم بن هلال، عبد الرحمن بن بديل، عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر، عبد الرحمن ابن أبي الموال، عبد الرحمن بن زيد العمي، عبد الرزاق بن عمر الدمشقي، عبد الله بن عبد العزيز الليثي، عبد الله بن محمد بن ربيعة المقدمي، عبيد الله بن أبي حميد الهذلي، عثمان بن معاذ بن أبي مسلم، عمر بن إسماعيل بن مجالد الكوفي، عمرو بن شعيب، عنبسة بن مهران، القاسم بن عبد الله بن عمر، قدامة بن محمد، محمد بن عقيل بن خويلد، محمد بن محصن العكاشي، محمد بن مصعب بن صدقة، مصعب بن سلام، معدى بن سليمان، نائل بن نجيح، هشام بن زياد، يحيى بن سعيد القرشي، يحيى بن صالح الأيلي، يحيى بن محمد بن قيس، يحيى بن ميمون، يزيد بن عبد الملك.

وقد أفردت الرواة الموصوفين بقلب الحديث أو سرقته بمعجم ترجمت فيه لهم تراجم مختصرة[1]، ولله الحمد والمنة!

١٠- رواية الأكابر عن الأصاغر: هذا النوع يتداخل مع المقلوب، إذ قد يتوهم وقع القلب في السند الذي وقعت فيه هذه الصورة، أعني رواية الأكابر عن الأصاغر.

قال السخاوي (ت ٩٠٢هـ) رحمه الله عند كلامه عن هذا النوع: «هو نوع مهم تدعو لفعله الهمم العلية والأنفس الزكية، ولذا قيل: لايكون الرجل محدثاً حتى يأخذ عمن فوقه ومثله ودونه.

وفائدة ضبطه: الخوف من ظن الانقلاب في السند مع ما فيه من العمل بقوله ﷺ: «أنزلوا الناس منازلهم»[2] وإلى ذلك أشار ابن الصلاح بقوله: ومن الفائدة فيه أن لا يتوهم

---

(١) وبلغت التراجم فيه أربعاً وسبعين وثلاثمئة ترجمة!

(٢) الحديث علّقه مسلم في مقدمة صحيحه، بصيغة التمريض، فقال: «وقد ذكر عن عائشة...» كما أن مقدمة صحيحه ليست على شرطه، وأخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب في تنزيل الناس منازلهم، =

كون المروي عنه أكبر وأفضل، نظراً إلى أن الأغلب كون المروي عنه كذلك فتجهل بذلك

= حديث رقم٤٨٤٢، وأبو يعلى في مسنده ٨/٢٤٦، حديث رقم٤٨٢٦، وأبو الشيخ في كتاب الأمثال ص١٧١، تحت رقم٢٤١، وأبو نعيم في الحلية (تقريب البغية ٢/٤٧٧، تحت رقم٢٧٧٢)، أخرجه في المستخرج على صحيح مسلم ١/٨٩، تحت رقم٥٧، وأخرجه البيهقي في كتاب الآداب له ص١٩٤، تحت رقم ٣٢٢، جميعهم من طريق يحيى بن يمان عن سفيان، وسياقه كما عند أبي داود: «حدثنا يحيى بن إسماعيل وابن أبي خلف أن يحيى بن اليمان أخبرهم عن سفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن ميمون بن أبي شبيب أن عائشة مر بها سائل فأعطته كسرة ومر بها رجل عليه ثياب وهيئة فأقعدته فأكل فقيل لها في ذلك فقالت: قال رسول الله ﷺ: «أنزلوا الناس منازلهم».

قال أبو داود (ت٢٧٥هـ) رحمه الله عقب إخراجه: «وحديث يحيى مختصر قال أبو داود: ميمون لم يدرك عائشة» ا.هـ، وقال أبو نعيم الأصبهاني (ت٤٣٠هـ) رحمه الله في الحلية ٤/٣٧٩، «غريب من حديث الثوري عن حبيب، تفرد به يحيى بن يمان» ا.هـ.

وأخرجه البيهقي في الآداب ص١٩٤، تحت رقم(٣٢٣)، من طريق يحيى بن يمان عن سفيان عن أسامة بن زيد عن عمر بن مخراق، قال مر على عائشة رضي الله عنها رجل...»، وقال البيهقي عقبه: «فكان يحيى بن يمان رواه على الوجهين جميعاً»ا.هـ.

قلت: يحيى بن يمان قال في التقريب ص١٠٧٠: «صدوق عابد يخطيء كثيراً وقد تغير» ا.هـ. وقد أورده ابن الكيال في الكواكب النيرات ص٤٣٦، ولم يتميز ضبطه، بل قال أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) رحمه الله: «حدث عن الثوري (ت١٦١هـ) بعجائب...»، وروايته هنا عن سفيان الثوري!.

فللحديث ثلاث علل:

- الانقطاع بين ميمون وعائشة كما قال أبو داود رحمه الله، وقاله أبو حاتم (ت٢٧٧هـ) رحمه الله كما في كتاب المراسيل لابنه ص١٦٧.
- الخلل الواقع في رواية يحيى بن يمان عن سفيان ويخشى أن يكون هذا منها! خاصة أنه تفرد بالحديث عن الثوري كما قال أبو نعيم الأصبهاني (٤٣٠هـ) رحمه الله.
- اضطراب يحيى بن يمان في روايته للحديث كما أشار إليه البيهقي.
- وعلة رابعة وهي تدليس ميمون بن أبي شبيب ذكر ذلك العراقي في التقييد والإيضاح ص٣٢٩، فعنعنته لا تقبل، ولو ثبتت معاصرته للسيدة عائشة رضي الله عنها!.

وعلة خامسة: وهي حبيب بن أبي ثابت كثير الإرسال والتدليس، وقد عنعن. وفي الطريق الثاني الذي أخرجه البيهقي من طريق أسامة بن زيد عن عمر بن مخراق عن عائشة، علة أخرى وهي ما أشار إليه ابن أبي حاتم =

منزلتهما » ا.هـ[١].

قلت: والقلب على هذا الوجه من صور القلب الإسنادي بإبدال راو بآخر في السند.

١١- رواية الحديث بالمعنى: يشترط في الراوي إذا روى بالمعنى أن يكون عالماً بما يحيل المعاني إليه من الألفاظ!.

فإذا لم يضبط ذلك فإنه يقع في قلب معاني الحديث.

قال عبد الله بن الزبير الحميدي رحمه الله: « ما الغفلة التي يرد بها حديث الرضا الذي لا يعرف يكذب؟ قلت: هو أن يكون في كتابه غلط فيقال له في ذلك فيترك ما في كتابه ويحدّث بما قالوا أو يغيره في كتابه بقولهم، لا يعقل فرق ما بين ذلك أو يصحف ذلك تصحيفاً فاحشاً **يقلب المعنى** لا يعقل ذلك، فَيُكَفّ عنه »[٢].

وهذا يتداخل مع قلب المتن!.

= في الجرح والتعديل ٦/ ١٣٥، « عمر بن مخراق روى عن رجل عن عائشة، روى عنه أسامة بن زيد سمعت أبي يقول ذلك »ا.هـ، وكذا قال ابن حبان في الثقات ٧/ ١٨١، وعده في أتباع التابعين. فروايته عن عائشة منقطعة! قال العراقي في التقييد والإيضاح ص٣٣٠: « وعلى هذا فلا يصح إسناده والله أعلم. ويحتمل أن الرجل الذي أبهمه عمر بن مخراق هو ميمون بن أبي شبيب فلا يكون له إلا وجه واحد، كما قال البزار » ا.هـ. قلت: هذا إذا سلم من اضطراب يحيى بن يمان!.

تنبيه: علق الحاكم في معرفة علوم الحديث ص٤٩، هذا الحديث قائلاً: « صحت الرواية عن عائشة أنها قالت: « أمرنا رسول الله أن ننزل الناس منازلهم »، ويبدو أن ابن الصلاح تابعه على هذا التصحيح، فقد قال في علوم الحديث (مع التقييد والإيضاح) ص٣٢٨: « وقد صح عن عائشة.. ». وتعقبه العراقي رحمه الله في التقييد والإيضاح ص٣٢٨ على ذلك فقال: « جزم المصنف بصحة حديث عائشة فيه نظر...ا.هـ. في بحث ماتع كثير الفوائد فانظره غير مأمور! وقد حسنه السخاوي في المقاصد الحسنة ص٩٢ – ٩٣، حديث رقم(١٧٩)، نظراً لورود معناه عن عدد من الصحابة.

(١) فتح المغيث ٤/ ١٦٤.

(٢) الكفاية ص١٤٨.

١٢- الرواية على الجادة: هي أن يكون للحديث سند على غير الرواية المشهورة للراوي كأن يكون الحديث من رواية مالك عن سالم عن ابن عمر، فيقلبُه الراوي ويرويه على الرواية المشهورة لمالك فيجعله: مالك عن نافع عن ابن عمر!.

وقد يقع مثله في رواية الأكابر عن الأصاغر، فينقلب على الراوي على الجادة!

وأشار إلى ذلك التداخل بين المقلوب والرواية على الجادة الحافظ ابن حجر حيث قال: «وقد كان بعض القدماء يبالغ في عيب من وقع له ذلك، فروينا في مسند الإمام أحمد[٢] عن يحيى بن سعيد القطان (ت١٩٨هـ) أنه قال: حدث سفيان الثوري (ت ١٦١هـ) عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: لا تصحب الملائكة رفقة فيها جرس. فقلت له: تعست يا أبا عبد الله (أي: عثرت) فقال: كيف هو؟ قلت: حدثني عبيد الله بن عمر عن نافع عن سالم عن أبي الجراح عن أم حبيبة عن النبي ﷺ فقال: صدقت.

وقد اشتمل هذا الخبر على عظم دين الثوري وتواضعه وإنصافه، وعلى قوة حافظة تليمذه القطان وجرأته على شيخه حتى خاطبه بذلك ونبهه على عثوره حيث سلك الجادة لأن جل رواية نافع هي عن ابن عمر، فكان قول الذي يسلك غيرها إذا كان ضابطاً أرجح» ا.هـ[١].

قلت: فالرواية المرجوحة هي المقلوبة، وهذا هو الشذوذ، ومقابلها المحفوظ!.

١٣- الشاذ: قال ابن حجر: «كل مقلوب لا يخرج عن كونه معللاً أو شاذاً لأنه إنما يظهر أمره بجمع الطرق واعتبار بعضها ببعض ومعرفة من يوافق ممن يخالف فصار المقلوب أخص من المعلل والشاذ، والله أعلم» ا.هـ[٣].

قلت: فهذا محل تداخل بين الشاذ والمقلوب، إذ مخالفة الراوي لغيره من الرواة ممن هم

---

(١) ١/٤٢٦.

(٢) نقله في فتح المغيث ١/٣٢٧ - ٣٢٨، وقال عقبه: «انتهى مع زيادة وحذف».

(٣) النكت لابن حجر ٢/٨٧٤.

أرجح منه يعد من الشذوذ، والراوي لما يقلب الحديث تقع روايته على هذه الهيئة فهو شاذ! وروايته مرجوحة والمحفوظ رواية الثقات غيره.

وقد تقع صورة الشاذ على هيئة الرواية على الجادة!

وانظر: المعلل!

١٤- الغريب (الأحاديث الغرائب): وذلك أن قلب الحديث قد يقع بقصد الإغراب وهذا تداخل بين المقلوب والغريب!.

قال الحاكم حينما تكلم في طبقات المجروحين: «الطبقة الثانية من المجروحين قوم عمدوا إلى أحاديث مشهورة عن رسول الله ﷺ بأسانيد معروفة ووضعوا إليها تلك الأسانيد فركبوها عليها لتستغرب تلك الأسانيد» ا.هـ[١].

قال ابن الصلاح في كلامه عن المقلوب: «هو نحو حديث مشهور عن سالم جعل عن نافع ليصير بذلك غريباً مرغوباً فيه» ا.هـ[٢].

قال السخاوي: «وربما يقصد بقلب السند كله الإغراب أيضاً إذ لا انحصار له في الراوي الواحد، كما أنه قد يقصد الامتحان بقلب راوٍ واحد» ا.هـ[٣].

وكثرة وقوع الأحاديث الغريبة في حديث الراوي عن المعروفين بما لا يعرف في حديثهم تُعْلِم بضعف ضبطه وخفته!.

عن عبد الرحمن بن مهدي قال: «قلب لشعبة: من الذي تترك الرواية عنه؟ قال: إذا أكثر عن المعروفين من الرواية ما لا يعرف» ا.هـ[٤].

وقال أحمد بن حنبل: «توهمت أن بقية لا يحدّث بالمناكير عن المشاهير فعلمت من أين أتي»[٥].

---

(١) المدخل إلى كتاب الإكليل ص٥٩.

(٢) علوم الحديث ص٩١.

(٣) فتح المغيث ١/٣٢٢.

(٤) المجروحين ١/٧٤، الكفاية ص١٤٢، وساقه في الكفاية ص١٤٥، بلفظ أتم من هذا!.

(٥) المجروحين ١/٧٣ – ٧٤.

ولما ذكر السخاوي، قلب الحديث وسرقته طلباً للإغراب بالنقل لكون المشهور خلافه، قال: «وللخوف من هذه الآفة كره أهل الحديث تتبع الغرائب» ا.هـ[١].

من ذلك: قال أحمد بن حنبل: «شر الحديث الغرائب التي لا يعمل بها ولا يعتمد عليها»[٢].

قال زهير بن معاوية لعيسى بن يونس: «ينبغي للرجل أن يتوقى رواية غريب الحديث، فإني أعرف رجلاً كان يصلي في اليوم مائتي ركعة، ما أفسده عند الناس إلا رواية غريب الحديث...»[٣].

قال المعلمي رحمه الله: «وكثرة الغرائب إنما تضر الراوي في أحد حالين:

الأولى: أن تكون مع غرابتها منكرة عن شيوخ ثقات بأسانيد جيدة.

الثانية: أن يكون مع كثرة غرائبه غير معروف بكثرة الطلب.

ففي الحال الأولى تكون تبعة النكارة على الراوي نفسه لظهور براءة من فوقه عنها.

وفي الحال الثانية يقال: من أين له هذه الغرائب الكثيرة مع قلة طلبه؟ فيتهم بسرقة الحديث كما قال ابن نمير (ت ٢٣٤هـ) في أبي هاشم الرفاعي: «كان أضعفنا طلباً وأكثرنا غرائب». ا.هـ[٤].

قلت: في الرواة: محمد بن يزيد بن محمد بن كثير العجلي أبو هشام الرفاعي (ت ٢٤٨هـ). م.ت.ق. قال ابن نمير رحمه الله: «كان أبو هشام يسرق الحديث». وروى أبو حاتم عن ابن نمير قال: «أضعفنا طلباً وأكثرنا غرائب»[٥].

---

(١) فتح المغيث ١/ ٣٢٠.

(٢) الكفاية ص١٤١.

(٣) الكفاية ص١٤٢ - ١٤٣.

(٤) التنكيل بما في تأنيب الكوثري من أباطيل ١/ ٩٩.

(٥) ترجمته في: الكامل ٦/ ٢٢٧٧، تاريخ بغداد ٣/ ٣٧٥، الميزان ٤/ ٦٨، الكاشف ٢/ ٢٣١، التهذيب ٩/ ٥٢٦، التقريب ص٩٠٩.

وفي الرواة: عبد الواحد بن زياد أبو بشر العبدي البصري، أحد المشاهير.خ.م. قال الذهبي: «احتجا به في الصحيحين وتجنبا تلك المناكير التي نقمت عليهُ! قال يحيى بن سعيد القطّان: ما رأيته يطلب حديثاً بالبصرة ولا بالكوفة قط، وكنت أجلس على بابه يوم الجمعة بعد الصلاة أذاكره حديث الأعمش لا يعرف منه حرفاً. قال الفلاس: سمعت أباداود قال: عمد عبد الواحد إلى أحاديث كان يرسلها الأعمش فوصلها يقول: حدثنا الأعمش حدثنا مجاهد في كذا وكذا».هـ[١]. قال ابن حجر: «ثقة. في حديثه عن الأعمش وحده مقال» ا.هـ[٢]. قلت: كذا قال رحمه الله، فأطلق وجود المقال في حديثه عن الأعمش، مع أن البخاري ومسلماً قد أخرجا روايته عن الأعمش [٣]، وانفرد البخاري بالإخراج له من روايته عن الأعمش عن أبي صالح[٤]. كما انفرد مسلم بالإخراج له عن الأعمش عن مجاهد [٥]. وقد قال ابن حجر نفسه رحمه الله،متعقباً كلمة القطان: «هذا غير قادح، لأنه كان صاحب كتاب» ا.هـ[٦]. وهذا الجواب شامل لكل مرويات

---

(١) ميزان الاعتدال ٢ / ٦٧٢.

(٢) التقريب ص٦٣٠.

(٣) أرقام الأحاديث التي أخرجها له البخاري (وقد استقرأتها من خلال برنامج صخر موسوعة الحديث) هي: (٢٦٧٣، ٢٥٠٩، ٢٣٨٦، ٢٣٥٨، ٢٢٥٢، ٢٠٦٨، ١٧٥٠، ١٧٠٢، ١٠٨٤، ٧٤٦، ٦٤٧، ٢٦٥، ٢٥٧، ١٢٥، ٢٩١٦، ٧٤٦٢، ٦٧٩٩، ٦٦٨٣، ٥٧٩٨، ٥٠٥٦، ٤٩٤٥، ٤٣٤٠، ٣٣٦٦، ٣٣٣٩، ٢٩١٨).

وأرقام الأحاديث التي أخرجها له مسلم هي التالية: (٢٩٢، ٣٦٨، ٥٢٠، ٦٩٥، ٧١٥، ١٦٠٣، ١٦٥٩).

(٤) أرقام الأحاديث التي أخرجها له البخاري من طريق عبد الواحد عن الأعمش عن أبي صالح، هي التالية: (٦٤٧،، ٢٣٥٨، ٣٣٩، ٦٧٩٩).

(٥) وأوردها متابعة في كتاب الطهارة باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، حديث رقم(٢٩٢)، وسياقه، قال مسلم: «حدثني أبو سعيد الأشج وأبو كريب محمد بن العلاء وإسحق بن إبراهيم قال إسحق أخبرنا وقال الآخران حدثنا وكيع حدثنا الأعمش قال سمعت مجاهداً يحدث عن طاوس عن ابن عباس قال: مر رسول الله ﷺ على قبرين فقال: أما إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستتر من بوله. قال: فدعا بعسيب رطب فشقه باثنين ثم غرس على هذا واحداً وعلى هذا واحداً ثم قال: لعله أن يخفف عنهما ما لم ييبسا. حدثنيه أحمد بن يوسف الأزدي حدثنا معلى بن أسد حدثنا عبد الواحد عن سليمان الأعمش بهذا الإسناد غير أنه قال: وكان الآخر لا يستنزه عن البول أو من البول».

(٦) هدي الساري ص٤٢٢

عبد الواحد، وتدخل فيها مروياته عن الأعمش دخولاً أولياً، لأنها هي موضوع كلام يحيى ابن سعيد! وقد توجه بعضهم[1] إلى حصر النكارة في مرويات عبد الواحد عن الأعمش عن مجاهد لكلمة أبي داود، وأنها هي التي تجنبها الشيخان! والواقع أن مسلماً أخرج له من هذه الطريق متابعة في موضع واحد، كما سبقت الإشارة إليه، فالجواب هو ما ذكره الحافظ، رحم الله الجميع. وعلى كل حال، فإن هناك أحاديث أنكرت على عبد الواحد[2]، وقد تجنبها الشيخان، كما قال الذهبي رحمه الله، والمقصود هنا كلمة القطان فإنه أشار إلى نكارة بعض الأحاديث عند عبد الواحد داعماً كلامه بأمرين:

الأول: ما ذكره في قوله: « ما رأيته يطلب حديثاً بالبصرة ولا بالكوفة قط »!

الثاني: ما ذكره في قوله: «وكنت أجلس على بابه يوم الجمعة بعد الصلاة أذاكره حديث الأعمش لا يعرف منه حرفاً»!.

وجواب الحافظ يحصل به دفع الأمر الثاني، ويبقى الأول! وفيه غمز عبد الواحد بسبب ما في بعض حديثه من النكارة (الغرائب) مع عدم رؤيته يطلب الحديث بالكوفة والبصرة!.

١٥- الفوائد (فائدة): من الاصطلاحات التي تأتي في كلام أئمة الجرح والتعديل، ويقصدون بها الحديث الغريب، الذي جاء على غير الرواية المعروفة، أو الحديث النادر الذي عزّ وقلّ الوقوف على مثله.

قال المعلمي (ت١٣٨٥هـ) رحمه الله: «معنى الفوائد في اصطلاحهم: [هو ما يراه المحدّث في أحاديث الراوي و] يرى أنها لا توجد عند غيره» ا.هـ[3].

قلت: ولما كان الغالب على مثل هذه الأحاديث الضعف والنكارة كان التعليم لها بكونها «فائدة» مشعراً بقوة احتمال ضعفها!.

---

(١) انظرالتعليق على الكاشف ١/ ٦٧٢.

(٢) لم يذكر العقيلي (ت٣٢٢هـ)، وابن عدي (ت٣٦٥هـ) رحمهما الله، في ترجمة عبد الواحد أبي بشر شيئاً مما أنكر عليه!.

(٣) تعليق المعلمي على الفوائد المجموعة ص٤٨٢ ،بتصرف وزيادة ما بين معقوفتين!.

قال أحمد بن حنبل: «إذا سمعت أصحاب الحديث يقولون: هذا حديث غريب، أو فائدة، فاعلم أنه خطأ أو دخل حديث في حديث، أو خطأ من المحدّث أو حديث ليس له إسناد، وإن كان قد روى شعبة (ت ١٦٠هـ) وسفيان (ت ١٦١هـ)، فإذا سمعتهم يقولون: هذا لا شيء فاعلم أنه حديث صحيح» ا.هـ[١].

قلت: ومن هذا الخطأ الحديث ينقلب على الراوي سنداً أو متناً فيظن فائدة!.

وفي الرواة: «محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري الكوفي القاضي أبو عبد الرحمن. خت.د٤». قال شعبة: «أفادني ابن أبي ليلى أحاديث فإذا هي مقلوبة»[٢].

١٦- كثرة الخطأ: وصف في الراوي يقتضي تضعيفه، وقد يترك حديثه بسببه فلم يعد صالحاً للتقوي! ومن صور الخطأ التي يقع فيها الراوي بسبب خفة ضبطه حتى يسوء حفظه أن يقلب الأحاديث فيجعل سند هذا الحديث للآخر، أو يبدل راوياً في السند بغيره وهكذا!.

١٧- الحديث المبدل: جاء عند الحافظ ابن حجر، حيث نقل أنه اصطلح على أن ما كان القلب فيه في الأسماء بتقديم أو تأخير فهو من المقلوب عنده، ويسميه بـ(المبدل)[٣]!.

١٨- المتروك: إذا كثرت مخالفة الراوي للثقات ولم تكد توافقها تركوا حديثه! ووصف بأنه (منكر الحديث)[٤]. بل قد يتهم الراوي بسبب ذلك!

ورواية المتهم بالكذب تسمى أيضاً بـ(المتروك)!

---

(١) الكفاية ص١٤٢.

(٢) ترجمته في: المجروحين ٢/٢٤٣، الميزان ٣/٦١٣، الكاشف ٢/١٩٧، التهذيب ٩/٣٠١، التقريب ص٨٧١.

(٣) فتح المغيث ٢/٣٢٨، الغاية شرح الهداية ١/٣٣٩.

(٤) النكت لابن حجر ٢/٦٧٥.

وقال السيوطي (ت ٩١١هـ) رحمه الله:

وسم بالمتروك فرداً تصبِ   راو له متهمٌ بالكــــــذبِ
أو عرفوه منه في غير الأثرْ   أو فسق أو غفلة أو وهم كثرْ[1]

وانظر: (المنكر).

١٩- المدبج (رواية الأقران): والأقران هم من تماثلوا أو تقاربوا في الأخذ عن الشيوخ، وفي السن غالباً[2]. وقال ابن حجر: «فإن تشارك الراوي ومن روى عنه في أمر من الأمور المتعلقة بالرواية مثل السن واللقي والأخذ عن المشايخ فهو النوع الذي يقال له: رواية الأقران، لأنه حينئذ يكون راوياً عن قرينه!» ا.هـ[3].

قال السخاوي: «وهو نوع مهم، وفائدته ضبط الأمن من ظن الزيادة في الإسناد أو إبدال الواو بعن إن بالعنعنة» ا.هـ[4].

وإبدال «الواو» بـ«عن» هو قلب في السند، فيكون السند مثلاً من رواية مالك عن ابن جريح عن الزهري، فيظن السند: مالك وابن جريح عن الزهري، فتبدل (عن) بالواو، لأنهما أقران! فهذا قلب في صيغ التحمل بين الرواة في السند!

وهناك قلب آخر، وهو ما يقع في التدبيج:

قال أبو موسى المديني (ت ٥٨١هـ) رحمه الله: «من الأسانيد التي روى قلبها وعكسها يلحق بما تقدم من نوعه، وهو رواية مالك بن أنس عن سفيان الثوري عن عبد الملك بن عبد العزيز بن جريح ثم ساقها ثم قال: رواية ابن جريح عن سفيان الثوري عن

(١) ألفية السيوطي ص٤١، وانظر توجيه النظر ٢/ ٥٧٤.

(٢) علوم الحديث (مع التقييد والإيضاح) ص٣٣٣.

(٣) نزهة النظر ص١٢٤، وانظر فتح المغيث ٤/ ١٦٨.

(٤) فتح المغيث ٤/ ١٦٨.

(٥) اللطائف من دقائق المعارف في علوم الحفاظ الأعارف ص١٢٠ - ١٢١، تحت رقم ١٩١ - ١٩٢.

مالك، ثم ساقها» ا.هـ(٥).

قال صاحب المصباح في علوم الحديث(١): «ومن هذا النوع من التدبيج نوع ينقلب مع كونه مستوياً في جميع الأمور المذكورة أن يفرق بينه وبين المقلوب الذي سبق بيانه في أنواع الحديث الضعيف. وهذا النوع عجيب وطريف، مثاله: رواية مالك عن سفيان الثوري عن عبد الملك بن جريج، ورواية عبد الملك بن جريج عن سفيان الثوري عن مالك بن أنس!» ا.هـ.

٢٠- الحديث المركب: اصطلح بعض أهل الحديث على تسمية الحديث إذا كان مشهوراً براو فجعل مكانه راوياً آخر أن يسميه بـ(المركب)!.

واصطلح ابن الجزري على تسمية الحديث الذي جعل اسناده لمتن آخر ومتنه لسند آخر بـ(المركب)!

فهنا معنيان لمصطلح واحد، وقد أشار إلى ذلك ابن الجزري في منظومته الهداية في علم الرواية، حيث يقول:

والخبر المقلوبُ أن يكون عَنْ سالم يأتي نافع ليُرْغَبَنْ

وقيل فاعل هذا يسرقُ ثم مركبٌ على ذا أطلقوا

قلت: وعندي أنه الذي وضعْ إسناد ذا لغيره كما وقعْ

للحافظ البخاري في بغدادِ والمزي أيضاً بابن عبد الهادي(٢)

ومن أهل الحديث الذين استعملوا كلمة: يركب الأسانيد، أو سمّى فاعل ذلك: (مُركِّب)، أو قال: يركب متناً على إسناد، أو قال: هذا حديث مركب:

---

(١) ص ٢٤٠. وانظر الوسيط في علوم ومصطلح الحديث ص٥٥٣.

تنبيه: وجدت رواية ابن جريج عن الثوري عن مالك عند الشافعي في مسنده (ترتيب السندي) ٢/١١١، وقد ذكرها السيوطي في رسالته الفانيد في حلاوة الأسانيد ص٥٥، ووجدت رواية مالك عن الثوري عن ابن جريج، أخرجها أبو موسى المدني (ت٥٨١هـ) في كتابه اللطائف ص١٢٠- ١٢١، تحت رقم ١٩١- ١٩٢. ،انظر تدريب الراوي ٢/٢٤٨.

(٢) الهداية في علم الرواية، مع شرحها الغاية للسخاوي ١/٣٣٩ - ٣٤٣.

فضلك الرازي (ت ٢٧٠ هـ) رحمه الله: قال أبو أحمد العسال: سمعت فضلك الرازي يقول: دخلت على محمد بن حميد وهو **يُركِّب** الأسانيد على المتون[١].

ابن شاهين (٣٨٥هـ) رحمه الله، وذلك أن في الرواة: عبد الرحمن بن عثمان بن أمية ابن عبد الرحمن بن أبي بكرة الثقفي أبو بحر البكراوي، . د. ق. قال أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) رحمه الله: «طرح الناس حديثه». قال ابن المديني (ت ٢٥٦هـ) رحمه الله: «ذهب حديثه» قال أبو داود (ت ٢٧٥هـ) رحمه الله: «تركوا حديثه». قال البخاري (ت ٢٥٦هـ)رحمه الله: «لم يتبين لي طرحه»[٢] قال ابن شاهين (ت ٣٨٥هـ) رحمه الله مفسراً كلمة الإمام أحمد بن حنبل: «طرح الناس حديثه»: «وهذا الكلام من أحمد بن حنبل في أبي بحر شديد وإذا طرح حديث الإنسان كان أشد من الضعيف والمضطرب. ولا يطرح إلا **حديث المُركِّب** والوضاع للحديث ونحو ذلك، ولا يخرج في الصحيح»[٣].

وجاء في كلام الذهبي (ت ٧٤٨هـ) رحمه الله في كلامه عن المقلوب: «فمن فعل ذلك خطأ فقريب!

ومن تعمّد ذلك **وركّب** متناً على إسناد ليس له فهو سارق الحديث، وهو الذي يقال في حقه: فلان يسرق الحديث. ومن ذلك أن يسرق حديثاً ما سمعه فيدعي سماعه من رجل.

وإن سرق فأتى بإسناد ضعيف لمتن لم يثبت سنده فهو أخف جرماً ممن سرق حديثاً لم يصح متنه وركب له إسناداً صحيحاً، فإن هذا نوع من الوضع والافتراء، فإن كان ذلك في

---

(١) انظر ترجمة محمد بن حميد في: المجروحين ٢/٣٠٣، المتروكين ٣/٥٤، الكاشف ٢/١٦٦، الكشف الحثيث ص٢٢٧، التهذيب ٩/١٢٧، التقريب ص٨٣٩، الجامع ٢/٤٧٠.

(٢) ترجمته في: المجروحين ٢/٦١، الكامل ٤/١٦٠٥، المتروكين ٢/٩٧، الكاشف ١/٦٣٦، التهذيب ٦/٢٢٦، التقريب ص٥٩٠، الجامع ٢/٧٨.

تنبيه: وقع في المجروحين اسمه هكذا: «عبد الرحمن بن عثمان بن أبي أمية»، وما أثبته في التهذيب والتقريب.

(٣) ذكر من اختلف العلماء ونقاد الحديث فيه، لابن شاهين ص١١٠.

تنبيه: وقع في المجروحين اسمه هكذا: «عبد الرحمن بن عثمان بن أمية»، وما أثبته في التهذيب والتقريب.

(٤) الموقظة ص٦٠.

متون الحلال والحرام، فهو أعظم إثماً، وقد تبوأ بيتاً في جهنم » ا.هـ[٤].

وجاء في كلام الحافظ ابن كثير في كتابه البداية والنهاية عند ذكره أحداث سنة أربعين من الهجرة، قال: « قال ابن عساكر: أنبأنا أبو يعلى ثنا المقري أنا أبو نعيم الحافظ أنا أبو أحمد الغطريفي ثنا أبو الحسين بن أبي مقاتل ثنا محمد بن عبيد بن عتبة حدثنا محمد بن علي الوهبي الكوفي ثنا أحمد بن عمران بن سلمة وكان ثقة عدلاً مرضياً ثنا سفيان الثوري عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله قال: « كنت عند النبي ﷺ فسئل عن علي فقال: قسمت الحكمة عشرة أجزاء أعطي علي تسعة والناس جزءاً واحداً ».

وسكت الحافظ ابن عساكر على هذا الحديث ولم ينبه على أمره وهو منكر بل موضوع مُركّب على سفيان الثوري بإسناده قبح الله واضعهِ ومن افتراه واختلقه » ا.هـ.

وجاء في كلام غيرهم، وإنما ذكرت هذا دون استقراء!

٢١- الحديث المسروق (وصف الراوي بالسرقة): صورته أن يعمد إلى متن مشهور براو كسالم فيبدله بواحد نظيره في الطبقة كنافع، يفعل ذلك كذباً!.

قال ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ) رحمه الله عن هذا: « قد يطلق على راويه أنه يسرق الحديث »[١].

قال الذهبي: « من تعمد... وركب متناً على إسناد ليس له فهو سارق الحديث وهو الذي يقال في حقه: فلان يسرق الحديث، ومن ذلك أن يسرق حديثاً ما سمعه فيدعي سماعه من رجل » ا.هـ[٢].

وقال السخاوي: « ما كان متنه مشهوراً براوٍ كسالم يبدل بواحد من الرواة نظيره في الطبقة كنافع... وقد قيل في فاعل هذا: يسرق الحديث، وربما قيل في الحديث نفسه: مسروق.

---

(١) الاقتراح ص٢٣٦.

(٢) الموقظة ص٦٠.

(٣) فتح المغيث ٢/٢١٩ - ٢٢٠.

قال: وفي إطلاق السرقة على ذلك نظر، إلا أن يكون الراوي المبدل به عند بعض المحدثين منفرداً به فيسرق الفاعل منه» ا.هـ[٣].

قلت: من ذلك قول ابن حبان، في إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم بن عيسى بن محمد ابن مسلمة: «كان يقلب الأخبار ويسرق الحديث فعمد إلى حديث تفرد به رجل واحد لم يره فجاء به عن شيخ آخر» ا.هـ[١].

لكن الظاهر أنه يكفي شهرة الحديث عن هذا الراوي ولا يشترط تفرده حتى يوصف من أبدل به راوياً غيره متعمداً بأنه سارق، وهذا ماتوحي به عبارة ابن حبان نفسه التالية في أحد الرواة، حيث قال: «يأتي عن الثقات بما ليس من حديث الأثبات ويسرق أحاديث الثقات ويلزقها بأقوام أثبات» ا.هـ[٢].

وكذا اكتفى ابن الصلاح بشهرة الحديث فقال عند بيانه للمقلوب: «وهو نحو حديث مشهور عن سالم جعل عن نافع ليصير بذلك غريباً مرغوباً فيه» ا.هـ[٣].

وههنا قضية مهمة[٤]: وهي أنه قد يقع وصف الراوي بسرقة الحديث لمجرد أنه أبدل - غلطاً ووهماً - راوياً مشهوراً بحديث براو آخر في طبقته، فهنا الوصف بالسرقة غير مطابق على الاصطلاح الذي ذكره ابن دقيق العيد والذهبي والسخاوي، لأنه وقع الإبدال وهماً لاعمداً، فينتج بناء على هذه المغايرة في استعمال المصطلح: نوع إبهام، في الجرح بالسرقة في كلام أئمة الجرح والعديل، لا بد من السعي لكشفه، قبل الحكم على الراوي بأنه كان يتعمد سرقة الحديث، وهي تساوي متروك الحديث،وقريبة إن لم تكن في درجة الوصف بوضع الحديث، كما تراه تحت مصطلح الحديث الموضوع من كلام سبط ابن العجمي (ت ٨٤١هـ) رحمه الله!

---

(١) المجروحين ١/١١٩.

(٢) المجروحين ١/١٤٤.

(٣) علوم الحديث لابن الصلاح ص٩١.

(٤) قواعد في علوم الحديث ص٤١٨.

وقد رأيت في الرواة:

١- عبد الملك بن الصباح الصنعاني، من رجال البخاري ومسلم، قال الخليلي (٤٤٦هـ) رحمه الله: «روى عن مالك (ت ١٧٩هـ) ويتهم بسرقة الأحاديث» اهـ[1]. قال ابن حجر في ترجمة عبد الملك هذا، متعقباً كلمة الخليلي: «هذا جرح مبهم، ولم أر له في البخاري سوى حديث واحد» ا.هـ[2]. وقال أيضاً: «كذا قال؛ ولم أر في الرواة عن مالك للخطيب ولا الدارقطني أحداً يقال له عبد الملك بن الصباح فإن كان محفوظاً فهو غير المسمعي» ا.هـ[3]. قلت: المهم أنه وصف الجرح بسرقة الحديث بكونه: جرحاً مبهماً!.

٢- قطن بن نسير أبو عباد الغبري .م.د.ت. كان أبو زرعة الرازي (ت ٢٦٤هـ) يحمل عليه. قال ابن عدي (ت ٣٦٥هـ) رحمه الله: «يسرقَ الحديث ويوصله» ا.هـ قال في التقريب: «صدوق يخطيء»[4] قلت: فهذا لعله كان يخطيء ولا يتعمد فظن أنه يتعمد فوصف بالسرقة، أو أنهم ما كانوا يفرقون بين مصطلح (القلب) و(السرقة) بالتعمد وعدمه!.

٢٢ - المشتبه المقلوب: هذه التسمية لأحد أنواع علوم الحديث جاءت عند الحافظ العراقي (ت ٨٠٤هـ) رحمه الله في ألفيته: «المشتبه المقلوب»[5]، وتابعه على هذه التسمية الحافظ السيوطي في ألفيته[6].

وسماه ابن الجزري (ت ٨٣٣هـ) رحمه الله: «من وافق اسمه اسم والد الآخر واسم

---

(١) الإرشاد في معرفة علماء الحديث ١/ ٢٨٠.

(٢) هدي الساري ص٤٢١.

(٣) تهذيب التهذيب ٦/ ٣٩٩.

(٤) ترجمته في: الكامل ٦/ ٢٠٧٥، المتروكين ٣/ ١٨، الديوان ص٣٢٧، الكاشف ٢/ ١٣٨، التهذيب ٨/ ٣٨٢، التقريب ص٨٠٢، الجامع ٢/ ٣٩٦.

(٥) ألفية العراقي مع شرحها التبصرة والتذكرة ٣/ ٢٢٣.

(٦) ألفية السيوطي في علم الحديث ٢٧٩.

(٧) الهداية في علم الرواية لابن الجزري مع شرحها الغاية للسخاوي ٢/ ٥٠٥.

والد الآخر اسمه»(٧).

وقد ذكر الحافظ ابن الصلاح رحمه الله هذا النوع الحديثي في كتابه وهو النوع السادس والخمسون: معرفة الرواة المتشابهين في الاسم المتمايزين بالتقديم والتأخير في الابن والأب، فقال عن هذا النوع: «مثاله: (يزيد بن الأسود)، و (الأسود بن يزيد):

فالأول: يزيد بن الأسود الصحابي، (الخزاعي)، و(يزيد بن الأسود الجرشي)، أدرك الجاهلية، وأسلم، وسكن الشام، وذكر بالصلاح، حتى استسقى به معاوية في أهل دمشق، فقال: «اللهم إنا نستشفع إليك اليوم بخيرنا وأفضلنا». فسقوا للوقت، حتى كادوا لا يبلغون منازلهم.

والثاني: (الأسود بن يزيد النخعي)، التابعي الفاضل.

ومن ذلك (الوليد بن مسلم)، و (مسلم بن الوليد).

فمن الأول: (الوليد بن مسلم البصري التابعي)، الراوي عن جندب بن عبد الله البجلي، والوليد بن مسلم الدمشقي المشهور، صاحب (الأوزاعي)، روى عنه (أحمد بن حنبل) والناس.

والثاني: (مسلم بن الوليد بن رباح المدني)، حدث عن أبيه وغيره، روى عنه عبد العزيز الدراوردي وغيره، وذكره (البخاري) في (تاريخه) فقلب اسمه ونسبه، فقال: (الوليد بن مسلم)، وأخذ عليه ذلك.

وصنف (الخطيب الحافظ) في هذا النوع كتاباً سماه «كتاب رافع الارتياب في المقلوب من الأسماء والأنساب» وهذا الاسم ربما أوهم اختصاصه بما وقع فيه مثل الغلط المذكور في هذا المثال الثاني، وليس ذلك شرطاً فيه، وأكثره ليس كذلك، فما ترجمناه به إذا أولى، والله أعلم» ا.هـ(١).

قلت: فهذا النوع لا يختص بالمقلوب وهماً أو عمداً، إنما هو أعم من ذلك إذ يشمل أسماء رواة اتفق اسم الواحد منهم مع اسم أبي الآخر، واسم أبيه لاسمه.

(١) علوم الحديث مع محاسن الاصطلاح ص٦٢٧.

وقال عن هذا النوع الحافظ السخاوي: «هذا فن حسن وهو موافقة اسم الراوي لاسم والد راوٍ آخر واسم أبيه لاسمه، فربما اتفق انقلاب أحدهما بحيث يكونان متفقين في الاسم واسم الأب» ا.هـ[١].

ومعرفة هذا النوع الحديثي من فوائدها: أمن توهم القلب[٢].

وقال السخاوي، أثناء كلامه عن المقلوب السندي: «ومن هذا القسم ما يقع الغلط فيه بالتقديم في الأسماء والتأخير كـ (مرة بن كعب) فيجعله (كعب بن مرة) و (مسلم بن الوليد) فيجعله (الوليد بن مسلم)، ونحو ذلك مما أوجبه كون اسم أحدهما اسم أبي الآخر. وقد صنف كل من الخطيب وشيخنا في هذا القسم خاصة» ا.هـ[٣].

٢٣- المضطرب: إذا روى الراوي الحديث وانقلب عليه إسناد متن بآخر فمرة رواه على الصواب ومرة انقلب عليه، فهو قد اضطرب في روايته. وكذا إذا ذكر اسم الراوي مرة على وجه ثم ذكره مرة أخرى على وجه آخر فقدم وأخر فهذا اضطراب في اسم الراوي وهو قلب! وفي الرواة: يوسف بن أسباط بن واصل الشيباني (ت ١٩٥هـ). وثقه ابن معين قال صدقة: «دفن يوسف بن أسباط كتبه فكان بعد تنقلب عليه فلا يجيء به كما ينبغي فاضطرب في حديثه روى عنه أبو الأحوص». قال البخاري: كان قد دفن كتبه فكان لا يجيء بحديثه كما ينبغي»[٤].

وفي الرواة: بشر بن رافع السلمي. صحابي، قلبه بعض الرواة فقال: «رافع بن بشر»،

(١) الغاية شرح الهداية ٢/٥٠٥.

(٢) فتح الباقي ٣/٢٢٣.

(٣) فتح المغيث ١/٣٢٦، وانظر ٤/٢٩٠.

(٤) ترجمته في: التاريخ الكبير ٨/٣٨٥، الجرح والتعديل ٩/٢١٨، الكامل ٧/٢٦١٤، الميزان ٤/٤٦٢، اللسان ٦/٣١٧، التهذيب ٩/٤٠٧.

(٥) الاستيعاب ١/٥٠٠.

عبَّر ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ) عن قلب اسمه بالاضطراب، فقال: «يضطرب فيه» ا.هـ[٥].

يعني – والله أعلم – : أنه يضطربون في اسمه فمرة يقولون: بشر بن رافعْ، ومرة يقولون: رافع بن بشر، وهذا قلب![١].

٢٤– الحديث المعضل والمنقطع والمرسل: لا علاقة في الظاهر بين وصف السند بالإعضال أو الانقطاع، ووصفه بالقلب! لكن وجدت سبط بن العجمي (ت ٨٤١هـ) رحمه الله يقول معلقاً على قول ابن حبان (ت ٣٥٤هـ) رحمه الله: «يقلب الأسانيد» قائلاً: «فقوله: «يقلب الأسانيد» تقدم أنه نوع من الوضع إن تعمده، وإلا فمعضل لا يحتج به، وكذا رفع الموقوفات، والله أعلم» ا.هـ[٢].

قلت: ومحل الشاهد قوله: «.... وإلا فمعضَل...»، فما معنى هذا؟

وجدت الشيخ طاهر الجزائري (ت ١٣٣٨هـ) رحمه الله يقول: «قد وقع في كلام بعض علماء الحديث استعمال المعضل فيما لم يسقط فيه شيء من الإسناد أصلاً، وذلك فيما فيه إشكال من جهة المعنى، مثال ذلك: مارواه الدولابي في الكنى من طريق خليد بن دَعْلَج، عن معاوية بن قرّة عن أبيه مرفوعاً: «من كانت وصيته على كتاب الله كانت كفارة لما ترك من زكاته» وقال: هذا مُعْضِل يكاد يكون باطلاً.

والظاهر أنه هنا بكسر الضاد، من قولهم: أعضل الأمر إذا اشتد واستغلق، وأمر معضل لا يهتدى لوجهه» ا.هـ[٣].

قلت: والحال هنا كذلك، فوصفه بـ«المعضل» من شدة استغلاقه، ووجهه: أن الحديث إذا لم يظهر لك تعمّد الراوي قلبه، ولكن سنده مختلق أو مركب عليه، أو متنه مختلق أو مركب عليه، أو في السند راوٍ أبدل بآخر في طبقته، أو براوٍ لم تتبين من هو ويحتمل أنه مختلق، فإن هذا يشير إلى وقوع الوضع، والراوي لم يوصف بالوضع، وكل ما

(١) انظر الإصابة ١/٥٢٩.

(٢) الكشف الحثيث ص٢٧٣.

(٣) توجيه النظر ١/٤٠٨.

عندك عن الراوي أنه لم يتعمد الوضع، فهذا الحال مستغلق معضل، والله أعلم!.

وخطر في ذهني الآن: أنه يمكن - والعلم عند الله - أن يتداخلَ المقلوب وأنواع الانقطاع في السند ومنها المعضل، وذلك إذا أبدل الراوي في السند راوياً بآخر في طبقته فقد يكون هذا الراوي لم يسمع من الشيخ المروي عنه، فإذا كان بينه وبينه راو فهذا منقطع، وإذا كان بينه وبينه راويان على التوالي فهذا معضل، وسيأتي التدليس، وهو من صور الانقطاع، فهذا تداخل بين المقلوب والمنقطع والمعضل!

ومن التداخل بين المقلوب والمرسل أن ينقلب اسم الراوي كما في مشتبه المقلوب، ويكون الاسم المقلوب لصحابي فيظن المرسل مقلوباً، والعكس صحيح!.

وانظر من الأنواع والاصطلاحات التي تتداخل مع المقلوب: الاتصال.

٢٥- المعكوس: جاء في كلام السراج البُلْقيني (ت ٨٠٥هـ) رحمه الله، حيث قال عن صورة القلب في المتن: «يمكن أن يسمى ذلك بالمعكوس، فينبغي أن يفرد بنوع خاص ولكن لم أر من تعرض له» ا.هـ[١].

فهو يسمي ما اصطلح ابن الجزري رحمه الله على تسميته بـ (المنقلب)، يسميه بـ (المعكوس)، وفي كلام ابن الجزري ما يشعر بأنه يرى أيضاً أن المنقلب قد انعكس!.

انظر مصطلح (المنقلب).

٢٦- المعلول: قال ابن حجر: «كل مقلوب لا يخرج عن كونه معللاً أو شاذاً، لأنه إنما يظهر أمره بجمع الطرق واعتبار بعضها ببعض، ومعرفة من يوافق ممن يخالف فصار المقلوب أخص من المعلل والشاذ، والله أعلم» ا.هـ[٢].

قلت: فالقلب من علل الحديث لأنه إنما يكشف عنه بجمع طرق الحديث والنظر فيها واعتبار رواية الراوي برواية غيره من الثقات، ويتحدد عن طريق ذلك نوع المخالفة التي وقع فيها، فإن وقعت بالإبدال في المتن أو السند فهو المقلوب، وهذا محل التداخل بين المعلول

---

(١) محاسن الاصطلاح ص٢٨٦.

(٢) النكت لابن حجر ٢/٨٧٤.

والمقلوب.

ويتقرر هذا ببيان مرتبة الحديث المقلوب، فأقول:

الحديث المقلوب إما أن يقع وهماً أو عمداً بقصد الإغراب أو بقصد الامتحان.

ووقوعه بقصد الامتحان خارج البحث هنا، إذ في مثل هذه الحالة لا تطلب مرتبة الحديث المقلوب! ويبقى وقوع القلب وهماً أو عمداً بقصد الإغراب، فما هي مرتبة الحديث في هذه الحال؟

الجواب: القلب عمداً بقصد الإغراب من أقسام الموضوع، وهذه جملة راجع تفاصيلها في تداخل المقلوب مع الحديث الموضوع.

ويبقى: ما هي مرتبة الحديث المقلوب وهماً من الراوي؟

والجواب: الحديث المقلوب عموماً لا يخرج عن كونه معلولاً أو شاذاً كما قال ابن حجر[١].

ولكن هل كل شذوذ أو علة يخرج الحديث عن حيز القبول؟

أو بعبارة أخرى: هل كل علة أو شذوذ تقدح في ثبوت الحديث؟

الجواب: قد حرر أهل العلم أن وصف العلة والشذوذ المشترط انتفاؤه عن الصحيح والحسن إنما هو العلة القادحة والشذوذ القادح.

ومعنى هذا الكلام: أنه قد يجتمع وصف الصحة والحسن مع العلة والشذوذ بشرط أن لا تكون العلة قادحة، ولا يكون الشذوذ قادحاً![٢].

وعليه، فقد يجتمع وصف القلب والاضطراب مع الصحة أو الحسن، بشرط أن لا يكون القلب والاضطراب قادحاً[٣].

نعم إذا كان القلب قادحاً فالحديث ضعيف.

---

(١) وسبقت عبارته بذلك في أول هذا المصطلح!

(٢) انظر: النكت لابن حجر ١/٢٣٥، فتح المغيث ١/١٨-١٩، تدريب الراوي ١/٦٥ - ٦٦.

(٣) اليواقيت والدرر ٢/٩٨ - ٩٩.

٢٧- المقبول (الصحيح لذاته ولغيره والحسن لذاته ولغيره): قد يجتمع وصف الحديث بالصحة أو الحسن مع وصفه بالقلب إذا كان القلب لا يقدح في وصف القبول، كأن يكون القلب قد وقع في سند الحديث في اسم راوٍ وعرف وكان في حيز القبول، أو أن يقع القلب في لفظ من الحديث وعرف، وهو لا يؤثر على معنى الحديث، وحينئذ يكون هذا القلب من نوع العلة غير القادحة التي قد تجتمع مع وصف القبول في الحديث.

انظر: المعلول!

٢٨- المنكر(منكر الحديث) (في حديثه مناكير) (النكارة): إذا خالف الراوي الضعيف رواية المقبولين فإن مخالفته هذه تكون من نوع (المنكر).

والراوي إذا كان ضعيف الضبط والحفظ وقلب في روايته متناً أو سنداً فإن قلبه هذا مخالفة لرواية المقبولين فحديثه المقلوب هذا منكر! ويقال عنه: في حديثه مناكير، أو تنكر وتعرف، فيرد المنكر من حديثه ولا يرد كل حديث الشيخ!

فإن غلب على روايته هذه المقلوبات في حديثه فهو منكر الحديث، ويُترك حديثه!

ذكر لمحمد بن إسحاق بن خزيمة (ت ٣١١هـ) أحاديث رواها محمد بن المسيب الأرغيناني عن أبي يحيى الوقار المصري فقال: «قد كتبنا عن هذا الشيخ بمصر ثم تركت حديثه لغلبة المناكير عليه»[1].

وهذا محل تداخل المقلوب بالحديث المنكر، يوصف الراوي بأنه (منكر الحديث) أو (في حديثه مناكير) أو (تنكر وتعرف) أو (فيه نكارة).

وقد لاحظت في تراجم الرواة الموصوفين بقلب الحديث وسرقته أنه نادراً ما يسلم راو منهم من أن يصفه أحد أئمة الجرح والتعديل بأن في حديثه نكارة، أو أنه منكر الحديث أو نحو ذلك من العبارات السابقة!.

وقد يوصف تفرد الراوي المستور أو الموصوف بسوء الحفظ أو المضعّف في بعض

(١) الكفاية ص١٤٣.

(٢) النكت لابن حجر ٢/ ٦٧٥.

مشايخه دون بعض بشيء لا متابع له ولا شاهد، يوصف بأنه منكر ولو دون وجود مخالفة[٢].

بل قد يوصف تفرد الصدوق والثقة بذلك!

قال الذهبي (ت ٧٤٨هـ) رحمه الله: «الثقة الحافظ إذا انفرد بأحاديث كان أرفع له وأكمل لرتبته، وأدل على اعتنائه بعلم الأثر، وضبطه دون أقرانه لأشياء ما عرفوها. اللهم إلا أن يتبين غلطه ووهمه في الشيء، فيعرف ذلك، فانظر إلى أصحاب رسول الله ﷺ الكبار والصغار، ما فيهم أحد إلا وقد انفرد بسنة، فيقال: هذا الحديث لا يتابع عليه. وكذلك التابعون، كل واحد عنده ماليس عند الآخر من العلم. وما الغرض هذا، فإن هذا مقرر على ما ينبغي في علم الحديث.

(١) كذا أطلق هنا، وقال في الموقظة ص٧٧: «فهؤلاء الحفاظ الثقات إذا انفرد الرجل منهم من التابعين،فحديثه صحيح. وإن كان من الأتباع قيل: صحيح غريب. وإن كان من أصحاب الأتباع قيل غريب فرد. ويندر تفردهم، فتجد الإمام منهم عنده مئتا ألف حديث لا يكاد ينفرد بحديثين ثلاثة، ومن كان بعدهم فأين ما ينفرد به ما علمته. وقد يوجد. وقال: اليقظ الثقة المتوسط المعرفة والطلب فهو الذي يطلق عليه أنه ثقة، وهم جمهور رجال الصحيحين، فتابعيهم، إذا انفرد بالمتن خرج حديثه ذلك في الصحاح. وقد يتوقف كثير من النقاد في إطلاق الغرابة مع الصحة في حديث أتباع الثقات. وقد يوجد بعض ذلك في الصحاح دون بعض»ا.هـ.

(٢) كذا أطلق رحمه الله، وقال في الموقظة ص٤٢: «المنكر وهو ما انفرد الراوي الضعيف به. وقد يعد مفرد الصدوق منكراً».

وقال في الموقظة ص٧٧-٧٨: «وقد يسمي جماعة من الحفاظ الحديث الذي ينفرد به مثل هشيم وحفص بن غياث منكراً. فإن كان المنفرد من طبقة مشيخة الأئمة أطلقوا النكارة على ما انفرد به، مثل عثمان بن أبي شيبة، وأبي سلمة التبوذكي، وقالوا:هذا منكر. فإن روى أحاديث من الأفراد المنكرة، غمزوه ولينوا حديثه، وتوقفوا في توثيقه. فإن رجع عنها وامتنع من روايتها وجوز على نفسه الوهم فهو خير له وأرجح لعدالته. وليس من حد الثقة: أنه لا يغلط ولايخطيء، فمن الذي يسلم من ذلك غير المعصوم الذي لا يقر على خطأ»؟.

قلت: وكلامه يدل على أن الأمر في ذلك ليس قاعدة مطردة، إنما مرجعه إلى القرائن في كل رواية بحسبها، فليس كل ما ينفرد به الثقة صحيحاً، وليس كل ما ينفرد به الصدوق منكراً، بل الأمر يتوقف على القرائن في كل رواية بحسبها. كما أن كلامه واضح الدلالة - إن شاء الله تعالى - على أن التفرد والغرابة لا تجامع الضعف دائماً، تأمل.

وأن تفرد الثقة المتقن يعد صحيحاً غريباً[١].

وأن تفرد الصدوق ومن دونه يعد منكراً[٢].

وأن إكثار الراوي من الأحاديث التي لا يوافق عليها لفظاً أو إسناداً يصيِّره متروك الحديث» ا.هـ[١].

ونقل عن ابن رجب قوله رحمه الله: «انفراد الراوي بالحديث – وإن كان ثقة – هو علة في الحديث، يوجب التوقف فيه، وأن يكون شاذاً ومنكراً إذا لم يرو معناه من وجه يصح.

وهذه طريقة أئمة الحديث المتقدمين كالإمام أحمد ويحيى القطان، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني وغيرهم» ا.هـ[٢].

وعبارات الجرح والتعديل تارة تكون حكماً عاماً على حال الراوي، وتارة تكون حكماً خاصاً في بيان حال رواية بعينها أو طريقاً بعينه، ويعرف هذا عن طريق النظر في مخرج وصيغة السؤال الذي أجاب فيه الإمام بعبارته جرحاً أو تعديلاً، وباعتبار كلامه مع كلام الأئمة الآخرين، ومن ذلك قولهم في الراوي: (منكر الحديث)[٣]، فإن لها معنيين:

المعنى الأول: أنها وصف في الرجل يقتضي كثرة المناكير في روايته حتى استحق بها الترك لحديثه.

المعنى الثاني: أنها وصف لبعض حديث الرجل الذي لم يصل إلى درجة الضبط المعتبرة في الصحيح أو الحسن فيتفرد بالحديث، أو مع تفرده يخالف فيه غيره، فهو حكم خاص على بعض حديث الراوي لا على جميع حديثه، لا يلزم منه الحكم بتضعيف الراوي.

وقد قال الذهبي في ترجمة أحمد بن عتاب المروزي من كتابه الفذ «ميزان الاعتدال»: «ما كل من روى المناكير يضعف» ا.هـ[٤].

---

(١) ميزان الاعتدال ٣/ ١٤٠ – ١٤١.

(٢) نقله عنه جمال الدين يوسف بن عبد الهادي في كتابه: «سير الحاث إلى علم الطلاق الثلاث» ص٢٨.

(٣) انظر للتوسع الموقظة ص٧٧–٧٨، الرفع والتكميل ص١٩٩–٢١٢.

(٤) ميزان الاعتدال ١/ ١١٨.

ونقل السخاوي وتبعه اللكنوي (ت ١٣٠٤هـ) رحمهما الله عن الذهبي رحمه الله عبارة أخرى تناسب المقام – وإن لم أجدها في محلها الذي أشير إليه ـ نقل أن الذهبي قال: «قولهم: منكر الحديث لا يعنون به أن كل ما رواه منكر، بل إذا روى الرجل جملة وبعض ذلك مناكير فهو منكر الحديث» ا.هـ[١].

قلت: يساعده ماتجده في ترجمة عبد الله بن معاوية الزبيري، قال فيه البخاري وأبو حاتم: «منكر الحديث» ثم تجد قول الساجي: «صدوق وفي بعض أحاديثه مناكير»[٢].

وفي الرواة مصعب بن شيبة نقل في ترجمته: «قال أحمد: روى أحاديث مناكير. وقال النسائي: منكر الحديث، وقال النسائي في موضع آخر: «في حديثه شيء» ا.هـ[٣].

٢٩–المنقلب: جاء هذا النوع الحديثي في اصطلاح خاص بابن الجزري (ت ٨٣٣هـ) رحمه الله، حيث اصطلح أنه إذا كان الحديث على وجه فينقلب بعض لفظه على الراوي فيتغير معناه وربما انعكس، أن يسميه (المنقلب). بمعنى أنه خص القلب المتني على هذه الصورة باسم (المنقلب) ولم يدرجه في المقلوب!

قال ابن الجزري يرحمه الله:

والخبر المقلوب أن يكون عن	سالم يأتي نافع ليرغبن
وقيل فاعل هذا يسرق	ثم مُركب على ذا أطلقوا
قلت: وعندي أنه الذي وضع	إسناد ذا لغيره كما وقع
للحافظ البخاري في بغداد	والمزي أيضاً بابن عبد الهادي
منقلب وأصله كما يجب	يسبق لفظ الراو فيه ينقلب

(١) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوي ٢/١٢٦، الرفع والتكميل ص٢٠١.

(٢) لسان الميزان ٣/٣٦٢.

(٣) تهذيب التهذيب ١٠/١٦٢.

(٤) الهداية في علم الرواية مع شرحها الغاية للسخاوي ١/٣٣٩ – ٣٤٣.

كمثل للفارس سهمين للفرس   للنار ينشي الله خلقاً انعكس

إن ابن مكتوم ليل يُسْمَع   وقبل جمعة يصلي أربع[٤]

ويلاحظ أنه ذكر صورة القلب في المتن التي هي: «أن يكون الحديث على وجه فينقلب بعض لفظه على الراوي فيتغير معناه وربما انعكس»[١]، وسماها بـ «المنقلب».

وفرّق بينه وبين المقلوب. وأشار رحمه الله أن في قلب المتن عكساً للمتن.

وتابعه على هذا الاصطلاح القاسمي (ت ١٣٣٢هـ) رحمه الله[٢].

٣٠- الحديث الموضوع و(وصف الراوي بوضع الحديث): من صور المقلوب ما يتداخل فيه مع الحديث الموضوع، بل ويوصف فاعله بالوضع!

قال سبط ابن العجمي (ت ٨٤١هـ) رحمه الله: «الذي ظهَر لي أن إبدال رجل برجل عمداً وضع والله أعلم» ا.هـ[٣].

وقال أيضاً رحمه الله: «اعلم أن قلب الإسناد ضرب من الوضع، هذا إذا تعمده فإن كان عن تغفيل فلا إثم عليه، ولكن يزول عن الاحتجاج به» ا.هـ[٤].

وقال أيضاً رحمه الله: «إن قلب الإسناد وضع، وإن كان خطأ منه فليس بوضع» ا.هـ[٥].

قلت: ومعنى هذا أن سبط ابن العجمي يرحمه الله يرى أن القلب إذا وقع عمداً بأي صورة من صوره مادام في الإسناد فهو وضع! لكن يلاحظ أنه لم يذكر من صور قلب الإسناد إلا صورتين وهما صورة إبدال راوٍ براوٍ، وإبدال سند بسند، ويبقى من صور قلب

(١) الغاية شرح الهداية ١/٣٤٣.

(٢) قواعد التحديث ص١٢٦.

(٣) الكشف الحثيث ص١٧٧.

(٤) الكشف الحثيث ص١٨٣.

(٥) الكشف الحثيث ص١٩٨.

الإسناد قلب اسم الراوي بالتقديم والتأخير ونحوه، فهذا لم يذكر في كلامه، وعليه فليقتصر في فهم كلامه على الصورتين الأوليين، وذلك لتداخل الصورة الثالثة من صُور قلب الإسناد (وهي إبدال اسم الراوي بالتقديم والتأخير ونحوه) بنوع آخر من أنواع علوم الحديث وهو (تدليس الشيوخ)، وسيأتي بيانه قريباً إن شاء الله تعالى.

والسؤال: هل يرى سبط ابن العجمي يرحمه الله أن القلب في الإسناد في هاتين الصورتين في درجة الوضع فهو من الحديث الموضوع؟

الجواب: جاء في كلام له حيث قال - عليه من الله الرحمة والرضوان - لما ذكر أصناف الوضاعين: «وضرب يقلبون سند الحديث ليستغرب، فيُرْغَب في سماعه منهم، وهذا الضرب لم أذكر منهم إلا القليل (يعني: في كتابه الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث) وإن كان وضع السند كوضع المتن، إلا أنه أخف منه، فإني لا أذكر منهم غالباً أحداً إلا أن يصرّح فيه بالوضع، والقالبون جماعة» ا.هـ[١].

وقال رحمه الله: «اعلم أن القلب عامداً وضع، كما تقدم أنه ضرب من الوضع، غير أنه أخف، وإن عمل هذا تغفيلاً لم يكن حجة، والله أعلم» ا.هـ[٢].

ولما ذكر الحافظ ابن حجر أصناف الوضاعين قال: «الصنف الثالث: مَنْ حمله الشره ومحبة الظهور على الوضع ومن رق دينه من المحدثين فيجعل بعضهم للحديث الضعيف إسناداً صحيحاً مشهوراً كمن يدّعي سماع من لم يسمع وهذا داخل في قسم المقلوب» ا.هـ[٣].

قلت: بين القلب والوضع عموم وخصوص من جهة، فبعض المقلوب موضوع، وبعض الموضوع مقلوب[٤].

فكل تعمد قلب في الإسناد على الصورتين السابقتين هو وضع، وليس كل وضع قلباً!

(١) الكشف الحثيث ص٢٩.

(٢) الكشف الحثيث ص١٦٦.

(٣) النكت لابن حجر ٢/٨٥٢.

(٤) ظفر الأماني ص٤١١.

أما إن وقع القلب بإبدال اسم الراوي بالتقديم والتأخير ونحوه فهو من نوع التدليس!

وهذا التداخل بين الموضوع والمقلوب، يجعلنا نقول باتخاذ الاحتياط والتأني في وصف الراوي الذي يقلب الحديث بالتعمد فيه ما لم ينص على ذلك الأئمة، وبالله التوفيق!

وقد رأيت في الرواة من يصفه بعض الأئمة بالوضع، والواقع أنه في محل الصدق، وجاء في وصفه ما يدل على قبوله في الجملة، ممايدل على أن ما وقع منه من قلب إنما وقع منه وهماً لا عمداً، فظن – والله أعلم– أنه يتعمد فوصف بالوضع!.

من هؤلاء:

١– الجراح بن مليح بن عدي الرؤاسي، الكوفي، كنيته أبو وكيع .بخ.م.ت.ق . قال البخاري (ت ٢٥٦هـ) رحمه الله: «صدوق». قال ابن حبان: «كان يقلب الأسانيد ويرفع المراسيل. وزعم يحيى بن معين أنه كان وضاعاً للحديث». قال ابن عدي (ت ٣٦٥هـ) رحمه الله: «حديثه لا بأس به، وهو صدوق. ولم أجد في حديثه منكراً فأذكره، وعامة ما يرويه عنه ابنه وكيع، وقد حدث عنه غير وكيع الثقات من الناس». قال البرقاني سألت أبا الحسن (الدار قطني ت ٣٨٥هـ) عن الجراح أبي وكيع؟ فقال: ليس بشيء هو كثير الوهم .قلت :يعتبر به؟ قال: لا . قال في الكاشف: «وثقه أبو داود ولينه بعضهم». قال في التقريب: «صدوق يهم»(١).

٢– الحسن بن مدرك الطحان أبو علي الحافظ .خ.س.ق. كَذّبه أبو داود (ت ٢٧٥هـ)رحمه الله، ووثقه غيره، قال أحمد بن الحسين الصوفي الصغير: «كان ثقة». روى أبو عبيد الآجري عن أبي داود أنه قال: الحسن بن مدرك كذاب كان يأخذ أحاديث فهد بن عوف فيقلبها على يحيى بن حمّاد». وفهد بن عوف هذا كذاب متروك، فهذا الحسن قد وضع بعض السند، وقد صرحوا بأن وضع الإسناد وضع، وكذا وضع بعضه. كذا في الكشف الحثيث. قال في هدي الساري: «إن كان مستند أبي داود في تكذيبه هذا الفعل

---

(١) ترجمته في: المجروحين ١/٢١٩، الكامل ٢/٥٨٤، الكاشف ١/٢٩٠، التهذيب ٢/٦٦، التقريب ص١٩٦، الجامع ١/١٢٤.

فهو لا يوجب كذباً، لأن يحيى بن حماد وفهد بن عوف جميعاً من أصحاب أبي عوانة فإذا سأل الطالب شيخه عن حديث رفيقه ليعرف إن كان من جملة مسموعه فحدثه به أَوْ لا فكيف يكون بذلك كذاباً؟! وقد كتب عنه أبو زرعة وأبو حاتم ولم يذكرا فيه جرحاً وهما ما هما، وقد أخرج عنه البخاري أحاديث يسيرة من روايته عن يحيى بن حماد مع أنه شاركه في الحمل عن يحيى بن حماد وفي غيره من شيوخه. قلت: فهو كان يقلب لا بقصد التلقين ولا لضعف ضبطه، إنما كان يقلب بغرض السؤال هل سمع يحيى بن حماد هذا عن الشيخ أم لا؟[١]. فظن ذلك وضعاً منه!.

٣- سويد بن عمرو الكلبي أبو الوليد الكوفي. م.ت.س.ق. وثقه ابن معين (ت ٢٣٣هـ) وغيره. قال العجلي (ت ٢٦١هـ) رحمه الله: «كوفي ثقة ثبت في الحديث، وكان رجلاً صالحاً متعبداً». قال ابن حبان: «كان ممن يقلب الأسانيد ويضع على الأسانيد الصحاح المتون الواهية، لا يجوز الاحتجاج به بحال. قال الذهبي (ت٧٤٨هـ) رحمه الله: «أما ابن حبان فأسرف واجترأ فقال: كان يقلب الأسانيد ويضع على الأسانيد الصحاح المتون الواهية». قلت: كلام ابن حبان صريح في نسبة الوضع إليه، وحال الرجل ليس كذلك. قال في الكاشف: «وثقوه» قال في التقريب: «ثقة... أفحش ابن حبان القول فيه، ولم يأت بدليل»[٢].

هذا تمام ما يسّره الله تعالى لي، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) ترجمته في: تهذيب الكمال (المخطوط) ١/٢٧٩، ميزان الاعتدال ١/٥٢٣، الكاشف ١/٣٣٠، الكشف الحثيث ص٩٥، هدي الساري ص٣٩٧، تهذيب التهذيب ٢/٣٢٣، التقريب ص٢٤٣.

تنبيه: كلام أبي داود لم أجده في المطبوع من سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود.

وقد اختلفت كلمة «فيقلبها» في النص المنقول عن أبي داود، فجاءت كما أثبتها في ميزان الاعتدال، والكشف الحثيث، وهدي الساري، وهو الصواب، ووقعت في تهذيب الكمال (المخطوط): «فيعلقها»، وفي طبعة بشار عواد: «فيلقنها»، وفي تهذيب التهذيب: «فيلقيها».

ويدل على أن صوابها: «فيقلبها» تفسير ابن حجر المذكور عنه من كتابه هدي الساري، وبالله التوفيق.

(٢) ترجمته في: ثقات العجلي ١/٤٤٣، المجروحين ١/٣٥١، الميزان ٢/٢٥٣، الكاشف ١/٤٧٣، الكشف الحثيث ص١٣١، التقريب ص٤٢٤، التهذيب ٤/٢٧٧، الجامع ١/٣٦١.

فهرست المصادر والمراجع

– الآداب للبيهقي، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ.

– الإرشاد للخليلي، تح: د. محمد سعيد بن عمر إدريس، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.

– الاستيعاب لابن عبد البر بحاشية الإصابة.

– الإصابة لابن حجر، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٨هـ.

– الاقتراح في بيان الاصطلاح لابن دقيق العيد، تح: د. قحطان الدوري، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٤٠٢هـ.

– ألفية السيوطي في علم الحديث، تصحيح وشرح أحمد شاكر، دار الباز، مكة.

– الأمثال في الحديث لأبي الشيخ، تح: عبد العلي عبد الحميد، الدار السلفية، الهند، ط١، ١٤٠٢هـ.

– تاريخ بغداد للخطيب، مصورة دار الكتب العلمية.

– التاريخ الكبير للبخاري، مصورة المكتبة الإسلامية، تركيا.

– تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل لولي الدين العراقي، تح: عبد الله نوارة، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ.

– تدريب الراوي للسيوطي، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار إحياء السنة، ط٢، ١٣٩٩هـ.

– ترتيب مسند الشافعي للسندي، دار الكتب العلمية، ١٣٧٠هـ.

– تقريب التهذيب لابن حجر، تح: أبي الأشبال صغير أحمد شاغف، دارالعاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.

– التقييد والإيضاح للعراقي، دار الفكر، ١٤٠١هـ.

– التلخيص الحبيرلابن حجر، المطبعة العربية، باكستان.

-التمهيد لابن عبد البر = فتح المالك.

- التنكيل للمعلمي، باكستان، ط١، ١٤٠١هـ.

- تهذيب التهذيب لابن حجر، الهندية.

- تهذيب الكمال للمزي، صورة المخطوطة، دار المأمون للتراث.

- توجيه النظر إلى أصول الأثر للجزائري، بعناية أبي غدة، ط١، ١٤١٦هـ.

- الثقات لابن حبان، الهندية.

- جامع التحصيل في أحكام المراسيل للعلائي، تح: حمدي السلفي، عالم الكتب.

- الجامع الصحيح للبخاري، مع فتح الباري، السلفية.

- الجامع الصحيح لمسلم، طبعة محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث.

- الجامع في الجرح والتعديل، جمع السيد أبي المعاطي وزملائه، عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

- الجامع للخطيب، تح: د.الطحان، مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ.

- الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، الهندية.

- الجوهر النقي لابن التركماني، مع السنن الكبرى للبيهقي.

- حلية الأولياء لأبي نعيم، مصورة دار الكتب العلمية.

- ذكر من اختلف العلماء ونقاد الحديث فيه لابن شاهين، تح: حماد الأنصاري، أضواء السلف، ط١، ١٤١٩هـ.

- الرفع والتكميل للكندي، تح: أبي غدة، دار البشائر الإسلامية، ط٣،١٤٠٧هـ.

- سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود، تح: د. عبد العليم البستوي، دار الاستقامة مكة، ط١، ١٤١٨هـ.

- سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني، ج٢، المكتب الإسلامي، وج٤، المكتبة الإسلامية، عمان.

- سنن أبي داود، تح: الدعاس، دار الحديث، ط١، ١٣٨٨هـ.

- السنن الكبرى للبيهقي، الهندية.

- الضعفاء الكبير للعقيلي، تح: القلعجي، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ.

- [كتاب] الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ.

- ظفر الأماني للكنوي، تح: تقي الدين الندوي، دار القلم، الإمارات، ١٤١٥هـ.

- علل الحديث لابن أبي حاتم، دار المعرفة، ١٤٠٨هـ.

- العلل ومعرفة الرجال لأحمد بن حنبل، تح: د. طلعت قوج وإسماعيل جراح، تركيا، ١٩٨٧هـ.

- علوم الحديث لابن الصلاح، تح: نور الدين عتر، المكتبة العلمية، ١٤٠١هـ.

- الغاية في شرح الهداية للسخاوي، تح: محمد سيدي محمد محمد الأمين، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٣هـ.

- الفانيد في حلاوة الأسانيد للسيوطي، تح: رمزي دمشقية، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤٢٠هـ.

- فتح الباري لابن حجر، السلفية.

- فتح الباقي لزكريا الأنصاري ومعه شرح التبصرة والتذكرة للعراقي، دار الكتب العلمية.

- فتح المالك البر بتبويب التمهيد لابن عبد البر لمصطفى صميدة، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ.

- فتح المغيث للسخاوي، تح: علي حسين علي، الجامعة السلفية ببنارس، ط١، ١٤٠٧هـ.

- الفصل للوصل المدرج في النقل للخطيب، تح: محمد بن مطر الزهراني، دار الهجرة، ط١، ١٤١٨هـ.

- الفوائد المجموعة للشوكاني، تح: المعلمي، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٩٨هـ.

- قواعد التحديث للقاسمي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٣٩٩هـ .

- الكاشف للذهبي ومعه حاشية سبط ابن العجمي، تح: محمد عوامة، ط١، ١٤١٣هـ

- الكامل لابن عدي، دار الفكر، ط١، ١٤٠٤هـ .

- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ

- الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث لبرهان الدين الحلبي، تح: صبحي السامرائي، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٧هـ .

- الكفاية للخطيب، تح: المعلمي، الهندية.

- الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات لابن الكيال، تح: د.عبد القيوم عبد رب النبي، الإمدادية، ط٢، ١٤٢٠هـ .

- لسان الميزان لابن حجر، الهندية.

- اللطائف من دقائق المعارف في علوم الحفاظ الأعارف، تح: محمد علي سمك، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ .

- [كتاب] المجروحين لابن حبان، تح: محمود إبراهيم زايد، دار الباز، مكة.

- محاسن الاصطلاح للبلقيني، تح: بنت الشاطئ، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٤١١هـ .

- المحدث الفاصل للرامهرمزي، تح: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، ط١، ١٣٩١ .

- المدخل إلى كتاب الإكليل للحاكم، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة.

- المراسيل لابن أبي حاتم، تعليق: أحمد الكاتب، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ .

- المستدرك للحاكم ومعه مختصره للذهبي، مصورة دار الكتاب العربي.

ورجعت إلى طبعة أخرى باعتناء عبد السلام علوش، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، وتتميز الإحالة إلى هذه الطبعة بذكر رقم الحديث مع الجزء والصفحة.

- مسند أحمد بن حنبل، الميمنية، وإذا رجعت إلى طبعة مؤسسة الرسالة صرحت.

- مسند أبي يعلى، تح: حسين أسد، دار المأمون، ط١، ١٤٠٤هـ .

– المسند المستخرج على صحيح مسلم لأبي نعيم، تح: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ .

– مشاهير علماء الأمصار لابن حبان، مصورة دار الكتب العلمية .

– المصباح في أصول الحديث لقاسم الأندجاني، مكتبة الزمان، المدنية، ط٢، ١٤٠٨هـ

– معجم الجرح والتعديل لرجال السنن الكبرى مع دراسة ضافية لمنهج البيهقي في نقد الرواة في ضوء السنن الكبرى لنجم عبد الرحمن خلف، دار الراية، ط١، ١٤٠٩هـ .

– معجم مقاييس اللغة لابن فارس، تح: عبد السلام هارون، مصورة دار الكتب العلمية .

– معرفة الثقات للعجلي، تح: عبد العليم البستوي، مكتبة الدار بالمدينة، ط١، ١٤٠٥هـ.

– معرفة علوم الحديث للحاكم، تح: معظم حسين، بيروت، ١٩٧٧م.

– المقاصد الحسنة للسخاوي، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت .

– الموقظة للذهبي، تح: أبي غدة، ط١، ١٤٠٥هـ.

– ميزان الاعتدال للذهبي، تح: البجاوي، مصورة دار المعرفة .

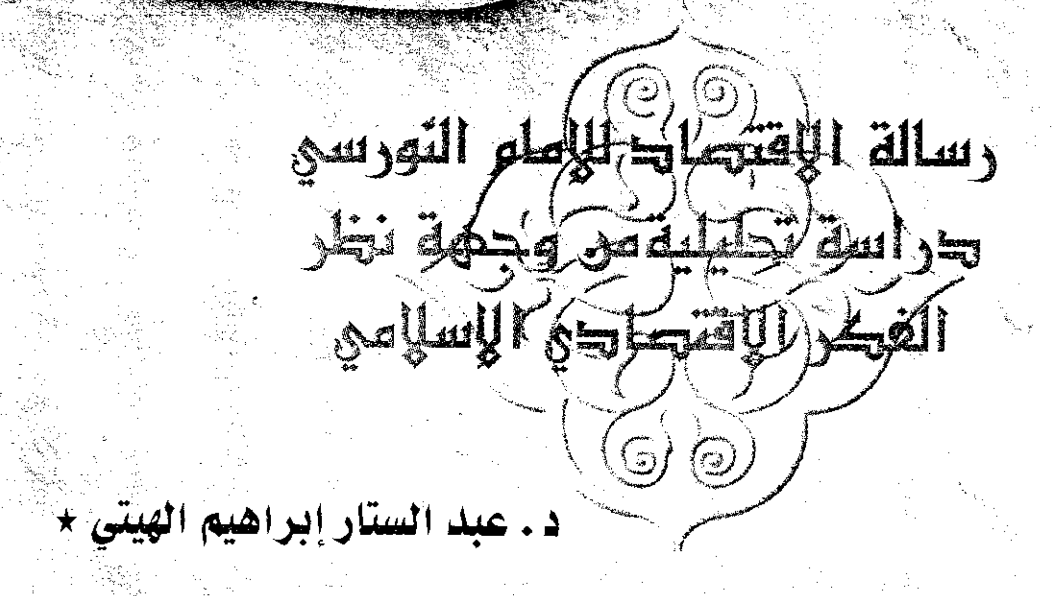
– نزهة النظر لابن حجر، تح: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق ط٢، ١٤١٤هـ .

– نصب الراية للزيلعي، نشر المكتبة الإسلامية، المدينة، ١٤٠٤هـ .

– النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر، تح: ربيع المدخلي، ط٢، ١٣٩٣هـ .

– الوسيط في علوم الحديث لأبي شهبة، عالم المعرفة، جدة، ط١، ١٤٠٣هـ .

– اليواقيت والدرر للمناوي، تح: المرتضى الزين أحمد، مكتبة الرشد، ط٢، ١٤٢٠هـ



رسالة الاقتصاد للإمام النورسي دراسة تحليلية من وجهة نظر الفكر الاقتصادي الإسلامي

د . عبد الستار إبراهيم الهيتي ★

التعريف بالبحث:

رسالة الاقتصاد للإمام النُّورسِي إحدى رسائل المجموعة السابعة من المجموعات التي ترجمها إلى العربية الأستاذ إحسان قاسم الصالحي . وتقع هذه الرسالة ضمن مجموعة الشكر المشتملة على ثلاث رسائل هي (رسالة رمضان ، رسالة الاقتصاد ، رسالة الشكر) .

أما الإمام النورسي فهو عالم داعية كبير كان له حظ وافر في كل علم من العلوم المختلفة ، وكانت رسائله متميزة في إبراز حقائق القرآن الكريم الذي اعتمده أستاذاً ومعلماً وموجهاً . وهذا هو سرُّ تعلق النورسي بآيات القرآن وأحكامه معتبراً إياه دليلاً عملياً لسلوك الفرد والمجتمع .

وقد جاءت الدراسة التحليلية مبرزة مفهوم الاقتصاد عند النورسي وَفْقَ الضوابط التي شرعها الإسلام وارتضتها الفطرة السوية من حيث اشتمالها على سبعة محاور أطلق عليها (النكات السبع) مركزاً خلالها على ترتيب الحاجات ودرجاتها من حيث أهميتها ، وعلى ايجابيات الزهد وفوائده ، وسلبيات الإسراف والتبذير والترف .

وبعد : فإننا نقدم هذه الدراسة ورقة عمل للمختصين والمثقفين لتوضيح المنهج الإسلامي للاستهلاك ، ولبيان علاقته بالحاجات الاقتصادية من جهة أخرى .

❖ أستاذ مساعد في كلية التربية بصُحار في سلطنة عمان ، ولد في مدينة هيت بالعراق سنة (١٩٥٩م) ، وحصل على درجة الماجستير من كلية الشريعة بجامعة بغداد سنة (١٩٨٨م) ، وعلى الدكتوراه من الكلية نفسها سنة (١٩٩٤م) ، وموضوع رسالته : « الاستهلاك وضوابطه في الاقتصاد الإسلامي » ، وله عدة بحوث .

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين ، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين .

وبعد : فالكتابة عن الإمام بديع الزمان سعيد النورسي كتابة من نوع خاص تتميز عن غيرها في كونها كتابة عن مفكر إسلامي كبير رائد يحمل بين طياته أمجاد الماضي وفكره ، وقد عاش حاضره على هدى من ذلك الماضي التليد المتمثل في فهمه لقواعد الإسلام وأحكامه ، فجاءت آراؤه وطروحاته لتوافق بين الماضي المليء بالقيم السامية ، والحاضر الذي يجب أن يبرمج تلك القيم ويحولها إلى حياة عملية معتمدة على العلم والمعرفة والنضج .

ومن هنا فإنَّ المطلع على رسائله وكتبه يجد نفسه أمام عالم كبير اتخذ من القرآن الكريم أستاذاً ومرشداً وموجهاً يعتمده في مجمل حياته العملية والعلمية [١] ، فكان بحق مفسراً لآياته ونواميسه لا سيما وأن له حظاً وافراً في كل علم من العلوم المختلفة ، سواء اللغوية أو الشرعية أو الاجتماعية أو الكونية ، بعيداً عن الوقوع تحت تأثير أذواقه الشخصية أو رغباته الذاتية ، حتى جاءت رسائله متميزة في إبراز حقائق القرآن الكريم بصفائها ونصاعتها الكاملة .

فالإمام النورسي يرى أن القرآن الكريم حوَّل مجتمعاً كاملاً من خرافاته وضياعه إلى مجتمع جديد ينظر بنور الحقائق وقواعد المعرفة الحقة ، واضعاً صفات سامية وخصالاً حميدة مكان الصفات السيئة والخصال المنبوذة التي كانت سائدة قبل نزوله .

وهذا هو سر تعلق النورسي بآيات القرآن وأحكامه ، معتبراً إياه دليلاً عملياً لسلوك الفرد ، ومقوِّماً لأخلاقه وتصرفاته ، ومنقذاً له من الحضيض الذي كان يغشى العالم آنذاك .

وبناء على ما تقدم نجد أن كتاباته ورسائله شملت جميع نواحي العلم والمعرفة ،

---

(١) أضواء على رسائل النور : دراسة تحليلية موجزة لإحسان قاسم الصالحي ص ٥ .

ابتداءً بتعلقه بسنة النبي ﷺ ، والتركيز على دلائل نبوته ، وإظهار معجزاته ، ومعرفة أصول الحديث ، وتفسير محبته على أساس الاتباع والإجلال والاحترام ، ومروراً بعلوم الفقه والاجتهاد وضوابطه ، وكيفية التعرف على أحكام العبادة والمعاملة بين الناس ، ومن ثم التعريج على العقيدة وصفائها وضرورة أخذها من النبع الأصيل المتمثل بالفهم القرآني والتوضيح النبوي لمفردات العقيدة وجزئياتها ، وانتهاءً بالتصوف والزهد الذي كان يطبقه عملياً في حياته اليومية ، لا على أساس الادعاء والتظاهر به ، وإنما وفق أسس شرعية معتمدة على الأصول التشريعية التي استقى منها النهج السلوكي في الوصول إلى الله تعالى والعزوف عن زخرف الدنيا الزائل .

ولم يدع الإمام النورسي العلوم الكونية في منأى عن سجل معارفه الواسع الكبير حيث حظيت هذه العلوم باهتمام كبير من كتاباته ورسائله ، ليزاوج بين قانون الكون المقروء الذي هو القرآن الكريم ، وبين قانون الكون التجريبي الذي هو الاكتشافات العلمية الحديثة ، فلئن كان القرآن الكريم مختصاً بتعليم شؤون الربوبية وكمالاتها وتعليم وظائف العبودية وأحوالها ، فإنه يعرض في كل مناسبة جانباً من البناء الإلهي لنواميس هذا الكون وأجزائه المعجزة بأسلوب بياني واضح يهدف القرآن من خلاله إثبات أحقية الربوبية لله تعالى وحده خالق الكون ومنشىء البشر .

بعد هذه المقدمة التعريفية الموجزة سنحاول البحث في إحدى رسائل الإمام النورسي ، والتي تقع ضمن المجموعة السابعة من المجموعات التي ترجمها إلى العربية الأستاذ إحسان قاسم الصالحي ، حيث تقع هذه الرسالة « الاقتصاد » ضمن مجموعة الشكر المشتملة على ثلاث رسائل هي : رسالة رمضان ، ورسالة الاقتصاد ، ورسالة الشكر [١] ، وبعدقراءة هادئة لرسالة الاقتصاد للإمام النورسي تبين لنا ما يلي :

١ - أن الإمام النورسي يقصد بمفردة الاقتصاد عملية التوازن في الاستهلاك بين

---

(١) النورسي : الرائد الإسلامي الكبير للدكتور محسن عبد الحميد .

التقتير والإسراف ، وهو لا يريد به مجمل العمليات المالية التي تقع تحت مضمون هذا المصطلح ، وإنما يعني به توجيه سلوك المستهلك وفق الضوابط التي شرعها الإسلام وارتضتها الفطرة السوية ، ومن هنا فإننا نجد أنفسنا أمام جزئية من جزئيات علم الاقتصاد الحديث ، التي يطلق عليها « سلوك المستهلك وطريقة المفاضلة بين السلع والخدمات » .

٢ – تشتمل رسالة الاقتصاد على سبعة محاور أساسية أطلق عليها اسم « النكات السبع » . تتضمن هذه المحاور منهجية الإسلام للاستهلاك ونظرة الشريعة إليه بجانبيه الروحي والمادي .

٣ – يركز الإمام النورسي على مسألة في غاية الأهمية من علم الاقتصاد ، ومن الاستهلاك بوجه خاص ، وهي ترتيب الحاجات الأساسية وتنظيمها لينطلق في ذلك منطلقاً أصولياً بحثاً عن تقسيمه لأنواع الحاجات ودرجاتها من حيث أهميتها مما يجعله يقسم الرزق إلى : رزق حقيقي (ضروري) ، ورزق مجازي (كمالي) .

٤ – تظهر الرسالة إيجابيات الزهد وفضله وفوائده وسلبيات الإسراف والتبذير وأضرارها خاصة فيما يتعلق بنهم المسرف والمبذر ، وكيف يكون ذلك سبباً في التفريط بكثير من المقدسات والواجبات الدينية .

ومن خلال ما تقدم فإنَّنا سنقوم ببحث هذه الأمور التي احتوتها الرسالة المذكورة لبيان وجهة نظر الإسلام فيها ، والتي انطلق الإمام النورسي من خلالها في معالجته لهذه الجزئية في علم الاقتصاد .

وقد اقتضى هذا الأمر أن يوزع البحث على النقاط الآتية :

١ – المنهج الإسلامي للاستهلاك .

٢ – ترتيب الحاجات الاقتصادية .

٣ – الاستهلاك وعلاقته بالزهد .

المنهج الإسلامي للاستهلاك :

يمثل الاستهلاك من وجهة النظر الاقتصادية الركن الرابع من أركان العملية الاقتصادية، إذ تعمل الأركان الثلاثة الأخرى (الإنتاج ، التبادل ، التوزيع) على توازن هذا الجانب واستقراره ، وعلى جعل طبيعة الاستهلاك رشيداً متوازناً بعيداً عن الإفراط والتفريط.

أما من الناحية الإسلامية فإنَّ عملية الاستهلاك تهدف إلى تحقيق غايات أخلاقية وعقائدية وإنسانية من خلال المحاور الآتية :

أولاً : الاستهلاك استجابة لأمر الله تعالى :

يعد الاستهلاك من المنظور الإسلامي بمثابة استجابة لأمر الله جل وعلا إذ يقول : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ** ﴾ [١] .

والمقصود بالطيبات هنا هي نتاج العمل الصالح فقط ، الذي هو (الواجب – المندوب – المباح) إذ إن العمل في الاقتصاد الإسلامي يرتبط ارتباطاً مباشراً بالحكم التكليفي الشرعي ، الذي يقسمه جمهور علماء الأصول إلى خمسة أقسام هي « الإيجاب ، والندب، والتحريم ، والكراهة ، والإباحة » [٢] .

فإذا كان العمل ضمن الأقسام الثلاثة الأولى من الحكم التكليفي (الواجب – المندوب – المباح) فهو عمل صالح يعتد به شرعاً ، وإذا كان ضمن القسمين الآخرين (المحرم – المكروه) فهو عمل غير صالح بالنسبة للمكروه ، ولا يعتد به شرعاً بالنسبة للمحرم.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يعد الطيبات نتاج العمل الصالح فقط ، أما نتاج

---

(١) سورة البقرة : الآية ١٧٢ .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١ / ٧١ ، أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي للدكتور حمد عبيد الكبيسي ص ١٧٦ .

الأعمال غير الصالحة فهي من الخبائث التي ينهى عنها الإسلام ، لذا فإن المسلم عند استجابته لهذه الدعوة الإلهية بالأكل من الطيبات – وهو ضرب من ضروب الاستهلاك – يحقق أمرين :

الأول : الفائدة الدنيوية : وهي ما يترتب على هذا الاستهلاك من منافع مادية ملموسة تقيم حياة الإنسان وتعمل على استمرارها .

الثاني : الفائدة الأخروية : وهي عبارة عن تقويم الإنسان لنفسه وجوارحه لتتم العبادة بالشكل السليم والصحيح ، ومن أجل تحقيق المهمة التعبدية التي أنيطت بالمسلم في حياته .

وإنَّما تتحقق هذه الفائدة الأخروية نتيجة للاستجابة لنداء الله تعالى وأمره ، والتنفيذ لدعوته وفرائضه ، من أجل تحقيق قيام المسلم بالمهمة الاستخلافية التي هي عمارة الأرض .

ويعبر الإمام النورسي عن هذا المبدأ في كون الاستهلاك يمثل الاستجابة الحقيقية لأمر الله تعالى وحكمه فيقول إن الاقتصاد « الاستهلاك المعتدل » انسجام مع الحكمة الإلهية « لقد خلق الفاطر الحكيم جسم الإنسان بما يشبه قصراً كامل التقويم وبما يماثل مدينة منتظمة الأجزاء وجعل حاسة الذوق المغروزة في فمه كالبواب الحارس ، والأعصاب والأوعية بمثابة أسلاك هاتف وتلغراف ، تتم خلالها دورة المخابرة الحساسة بين القوة الذائقة والمعدة التي هي في مركز كيان الإنسان ، بحيث تقوم حاسة الذوق تلك إبلاغ ما حل في الفم من المواد ، وتحجز عن البدن والمعدة الأشياء الضارة التي لا حاجة للجسم لها قائلة : ممنوع الدخول ، نابذة إياها ، بل لا تلبث أن تدفع وتبصق باستهجان في وجه كل ما هو غير نافع للبدن فضلاً عن ضرره ومرارته » [1] ، ثم يقول بعد ذلك : « فالاقتصاد والقناعة إذاً هما الانسجام التام مع الحكمة الإلهية والتوافق الكامل معها » [2] .

---

(١) رسالة الاقتصاد لسعيد النورسي ص ٦ .

(١) المصدر نفسه ص ٧ .

ثانياً : الاستهلاك الشرعي يؤدي إلى الشكر لله تعالى :

بمعنى أن يقصد المسلم في استهلاكه للسلع والخدمات التقرب إلى الله تعالى بالعبادة والطاعة والعمل وفق الشريعة الإسلامية ، إذ يشعر المسلم بتقديم الشكر لله تعالى المنعم المتفضل الذي سخر له نعمه كي ينتفع بخيراتها [١] ، وفي هذا يقول تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ** ﴾ [٢]، ويقول النبي ﷺ : « إنَّ الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده » [٣].

ووفق هذه المفاهيم الإسلامية يكون القصد من النعمة الاستعانة بها على طاعة الله وتطبيق أحكامه وعدم معصية الله تعالى من خلال حيازتها ، يقول الشيخ عبد القادر الجيلاني رحمه الله : « وفي الجملة الشكر أن لا تعصي الله تعالى بنعمه » [٤].

ويتمثل هذا المعنى في كون الاستهلاك طريقاً إلى الشكر لله تعالى على ما أنعم على البشر كما يراه الإمام النورسي في « إن الخالق الرحيم سبحانه يطلب من البشرية شكراً وحمداً ازاء ما أغدق عليها من النعم والآلاء ... الاقتصاد كما هو شكر معنوي فهو توقير للرحمة الإلهية الكامنة في النعم والإحسان ، وهو سبب حاسم للبركة والاستكثار » [٥].

وبهذا يكون الاستهلاك الشرعي تعبيراً حقيقياً عن الشكر بمعناه الواسع الذي يعني استخدام النعمة التي تتمثل في السلع الطيبة المباحة شرعاً في طاعة الله تعالى وأن لا تكون هذه النعمة سبيلاً إلى معصيته لأن الشكر يعني أن لا نستعين بنعم الله على معاصيه .

---

(١) انظر صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية ونظرة سلوك المستهلك للدكتور محمد أنس الزرقاء ص ٣٦٢ .

(٢) سورة البقرة : الآية ١٧٢ .

(٣) رواه الترمذي في جامعه ٥ / ١١٤ ، وأحمد في المسند ٢ / ٣٣١ .

(٤) الغنية لطالبي طريق الحق عزَّ وجلّ للشيخ عبد القادر الجيلاني ٣ / ١٣٥٠ .

(٥) رسالة الاقتصاد للنورسي ص ٥ .

وهو إلى جانب ذلك يرى أن استعمال الجوارح في مهامها التي خلقت من أجلها نوع من الشكر لله تعالى عند عدم تجاوز الخطوط الحمراء التي وضعها الشرع وألزم أتباعه بعدم تجاوزها « أي أننا نستطيع أن نستعمل ذلك اللسان الحامل للقوة الذائقة في الشكر عند قيامه بالتفضيل بين الأطعمة اللذيذة »(١).

ثالثاً : حماية البدن وسلامته :

ولكي يكون الاستهلاك عبادة وتقرباً إلى الله يجب على المسلم أن يقصد به المحافظة على جسمه قوياً معافى والحيلولة بينه وبين دواعي ضعفه ، وهذا هدف من أسمى أهداف الاستهلاك في الإسلام الذي جعل حفظ النفس من أهم مقاصد الشرع ، ومن ضرورات الحياة الحسنة التي دعى إلى مراعاتها ، وقد أكد الإسلام على ذلك في أكثر من موضع قال تعالى : ﴿ وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ﴾(٢).

ويقول النبي ﷺ : « المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف »(٣).

ولا يتم هذا إلا من خلال اعطاء البدن ما يستحقه من مأوى وطعام وكساء ، وفي هذا يقول الإمام الغزالي : « إن مقصد ذوي الألباب لقاء الله تعالى في دار الثواب ولا طريق للوصل للقاء الله إلا بالعلم والعمل ، ولا تمكن المواظبة عليهما إلا بسلامة البدن ، ولا تصفو سلامة البدن إلا بالأطعمة والأقوات والتناول منها بقدر الحاجة على تكرر الأوقات »(٤) . ومن أجل هذا تقرر الأحكام الإسلامية أن الامتناع عن الاستهلاك إذا أفضى إلى هلاك البدن أو الإضرار به يعد في نظر هذه الأحكام محظوراً وحراماً لأنّه يخالف السنن الفطرية والقواعد الشرعية(٥).

(١) رسالة الاقتصاد للنورسي ص ٨ .

(٢) سورة النساء : الآية ٢٩ .

(٣) رواه مسلم في الصحيح ٨/٥٦ .

(٤) إحياء علوم الدين ٢/٥ .

(٥) حماية حق الحياة في الشريعة الإسلامية لجابر إبراهيم الراوي ، مجلة المسلم اليوم العدد الثالث ١٩٨٥، ص٢٨ .

ومن هنا نجد الإسلام عاب على أولئك الذين يضيقون على أنفسهم كما كان يفعل بعض أهل الأديان السابقة حيث أحلوا لأنفسهم أصنافاً من الطعام وحرموا أصنافاً أخرى بوساوس شيطانية وبتقليد أعمى لزعمائهم ورهبانهم حتَّى خرجوا بذلك من دائرة السعة ورحابة الحياة إلى دهاليز الضيق والحرج والمشقة ،وقد عبر القرآن عن ذلك بأسلوب من الانتقاد والرفض لهذه التصرفات حيث قال الله تعالى : ﴿ **فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا** ﴾[١]، وذلك لأنهم أحلوا حراماً وحرموا حلالاً ، ومن ذلك أيضاً ما فعله أهل الشرك والوثنية في جاهليتهم من تحريم بعض السلع بهوى أنفسهم دون ضوابط شرعية ، كالبحيرة والسائبة[٢].

وبما أن حماية البدن من أهم أهداف الاستهلاك فإنه إذا ما ترتب على هذا الاستهلاك إضرار بالبدن نتيجة الإفراط والتفريط فيه فعندئذ نكون قد عدنا إلى الهدف بما يناقضه لذا يجب أن يكون الاستهلاك متزناً حتَّى لا يصاب أفراد المجتمع المسلم بحمى الاستهلاك غير السوي ، كما أن عدم اتزان الاستهلاك يؤدي إلى أن يتحول الأفراد إلى أدوات للاستهلاك وكفى ، حيث إن هذا سبيل لانهيار جذري للقيم والمبادىء الأخلاقية فضلاً عن أنه وسيلة لذيوع الرذيلة وانتشار القلق النفسي والاجتماعي ، لأن الاستهلاك الزائد عن الحاجة يعود بأكبر الضرر على صحة ونفسية المستهلك ، والسبب هو غفلته عن الهدف الأساسي لهذه الحياة وغايتها وهي أننا نأكل لنعيش ولا نعيش لنأكل[٣]، ويتضح من خلال كلام الإمام النورسي عن الاقتصاد (بمعنى الاستخدام الأفضل للسلع والخدمات) كما يراه « إن من لا يقتصد مدعو للسقوط في مهاوي الذلة ومعرض للانزلاق إلى الاستجداء والهوان معاً »[٤].

(١) سورة النساء : الآية ١٦٠ .

(٢) تفسير المنار ٢/٩٥ – ٩٧ .

(٣) من أعلام الاقتصاد الإسلامي أبو حامد الغزالي ، شوقي دنيا ، ندوة الاقتصاد الإسلامي ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، معهد البحوث والدراسات العربية ، بغداد ١٤٠٣ هـ ، ص ٤٢٩ ، أسس الأخلاق الاقتصادية لعادل العواد ص ٥ – ٦ .

(٤) رسالة الاقتصاد ص ١٠ .

وعلى هذا الأساس فهو يرى أن حماية الأبدان وتقويتها من أجل القيام بالواجبات الدينية والدنيوية من أوليات الأمور التي يدعو إليها الإسلام أبناءه حيث لا يعاني بعدها الملتزم بالتوجيهات الشرعية من الفاقة والفقر والحاجة إلى الناس فهو يقول : « إن المقتصد لا يعاني من غائلة العائلة كما هو مفهوم الحديث الشريف « لا يعول من اقتصد »[١]. أجل هناك من الدلائل القاطعة التي لا يحصرها العد بأن الاقتصاد سبب حازم لإنزال البركة وأساس متين للعيش الأفضل »[٢].

ترتيب الحاجات الاقتصادية :

ومن ضمن مباحث المنهجية الإسلامية للاستهلاك الشرعي العناية بموضوع ترتيب الحاجات الاقتصادية وفق أهميتها حيث وزعها علماء الشريعة الإسلامية على مراتب ثلاث ، هي[٣]:

أ ـ الضروريات .

ب ـ الحاجيات .

جـ ـ التحسينات (الكماليات) .

فالضروريات هي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لا تجري مصالحها إلا على فساد وفوضى .

والحاجيات هي التي يفتقر إليها من حيث التوسعة والتيسير ورفع الحرج والضيق وتخفيف أعباء التكاليف وتيسير وسائل المعاملات .

(١) رواه ابن أبي شيبة في المصنف ٥ / ٣٣٠١ ، وقال في مجمع الزوائد ٢ / ٢٨٠ : رواه الطبراني . وقال في ١٠ / ٢٥٢ : رواه أحمد .

(٢) رسالة الاقتصاد للنورسي ص ٩ .

(٣) المستصفى للغزالي ١ / ١٣٩ ، الموافقات للإمام الشاطبي ٢ / ٤ .

أمَّا الكماليات فهي ما تقتضيه المروءة والآداب ، بحيث إذا فقدت لا يختل نظام الحياة كالضروري ، ولا ينال الناس الحرج كالحاجي ، وإنَّما هي مخصصة لرفع مستوى معيشة النَّاس [١].

والملاحظ على هذا الترتيب في تصنيف الحاجات في الاقتصاد الإسلامي أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالأسلوب الذي سلكه علماء أصول الفقه الإسلامي في ترتيب المصالح الشرعية والمقاصد الأساسية للدين .

يقول العز بن عبد السلام : « فأما مصالح الدنيا فتنقسم إلى الضروريات والحاجيات والتتمات والتكملات ، فالضروريات كالمآكل والمشارب والملابس والمساكن والمناكح والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضرورة ، وأقل المجزىء من ذلك ضروري ، وما كان في أعلى المراتب كالمآكل الطيبات والملابس الناعمات والغرف العاليات والقصور الواسعات والمراكب النفيسات ونكاح الحسناوات والسراري الفائقات فهو من التتمات والتكملات وما توسط بينهما فهو من الحاجيات » [٢].

يقول الإمام الشاطبي : « إن الحاجيات كالتتمة للضروريات ، وكذلك التحسينات كالتتمة للحاجيات ، فإن الضروريات هي أصل المصالح » [٣].

وقد جاء هذا الترتيب للمصالح والحاجات من وجهة النظر الإسلامية مرتبطاً بالمقاصد التي شرعت الأحكام لتحقيقها ، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال .

وإذا أردنا أن نبرمج هذا الترتيب للمصالح الشرعية إلى صياغة اقتصادية مادية فإننا يمكننا أن نحول هذا المفهوم النظري إلى تطبيق عملي ملموس وفق الصياغة الآتية [٤]:

---

(١) أصول الاقتصاد الإسلامي لمحمد عبد المنعم عفر ويوسف كمال محمد ١ / ٨٠ – ٨٢ .

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام ٢ / ٧١ .

(٣) الموافقات للإمام الشاطبي ٢ / ٧ .

(٤) صياغة إسلامية لجوانب من دالّة المصلحة الاجتماعية ونظرية سلوك المستهلك للدكتور محمد أنس الزرقاء ، قراءات في الاقتصاد الإسلامي ، ص ٣٦٢ – ٣٦٧ .

أولاً : الضروريات :

وتشمل الأفعال والأشياء التي تتوقف عليها صيانة الأركان الخمسة للحياة الفردية والاجتماعية الصالحة بنظر الإسلام كافة ، وهذه الأركان هي الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، وصيانة هذه الأركان من أول مقاصد الشريعة .

فتشمل الضروريات التصرفات التي لا بد منها للحفاظ على هذه الأركان كافة ، وكذلك الأوامر والنواهي المتعلقة بهذه التصرفات ، وكما يلي :

١ – إقامة الواجبات الإسلامية الأساسية وهي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج والدعوة في سبيل الله ، وهذه متعلقة بالركن الأول وهو الدين .

٢ – حرمة النفس الإنسانية وما يتصل بذلك من أوامر ونواه كإيجاب الأكل والشرب والملبس بما يصون الأبدان ويستر العورات ، واتخاذ المسكن ، وما يتصل بمثل هذه الأمور كالبيع والشراء ، وهذا يتعلق بالركن الثاني وهو حفظ النفس .

٣ – تحريم الخمر وما يرتبط به من المسكرات التي تحجب العقل وتؤثر عليه سلبياً وتعيق عملية الإدراك والتفكير ، ويتعلق هذا بالركن الثالث وهو حفظ العقل .

٤ – قيام ضوابط مؤسسة الزواج ونظام الأسرة وما يتصل بها من تشريع النكاح وأحكام تحريم الزنا والتعدي على أعراض الناس ، وهذا يتعلق بالركن الرابع وهو حفظ النسل .

٥ – تشريع أحكام حماية الأموال بمعناه الواسع وتحريم إتلافه سواء أكان في ملك الشخص أم في ملك سواه ، وتحريم العدوان على أموال الآخرين ، وهذا ما يتعلق بالركن الخامس الذي هو حفظ المال .

٦ – الجهاد عن الأهداف السابقة ، واكتساب العلم والمعرفة بالقدر الذي يتوقف عليه الحفاظ على الأهداف الخمسة آنفة الذكر .

٧ – جميع الفعاليات والأنشطة الاقتصادية التي يتوقف عليها ضمان استمرارية وسلامة الأركان الخمسة : كإنتاج الأغذية وتوفير السلع الطبية ، والمنع من السلع الخبيثة ، وغيرها من الإجراءات التي يختص بها جهاز الرقابة في الاقتصاد الإسلامي (الحسبة) .

ثانياً : الحاجيات :

وتشمل الأفعال والأشياء التي لا تتوقف عليها صيانة الأركان الخمسة بشكل مباشر وجدِّي ، ولكن تتطلبها الحاجة من أجل التوسيع ورفع الحرج وإزالة الضيق .

وعلى هذا الأساس فإنه يعد من الحاجيات كثير من الحرف والصناعات والفعاليات الاقتصادية التي تقع منتجاتها أو الخدمات التي تقدمها ضمن القدر الكافي لإزالة الحرج ودفع المشقة ، ويمكن توضيح ذلك بشكل مادي وملموس عندما نقول : إنَّ اتخاذ المسكن وإيواء المواطن المسلم أمر ضروري لا يمكن الاستغناء عنه من أجل ضمان حياته والمحافظة على دينه ونفسه ، وتغطية أرض المسكن وقت البرد أمر يصعب الاستغناء عنه فيمكن أن يعد من الضروريات أيضاً ، لكن إنتاج نوع بسيط من الفرش والأغطية يكفي لدفع البرد ووقاية المواطن من المرض ودفع التهلكة عنه يعتبر من الحاجيات ، فإذا توفرت مثل هذه البسط والأغطية الكافية لتحقيق هذا الغرض فإن السجاد وصناعاته يعد من التكميليات .

ومن هنا يمكن أن نلحظ صواب المنهج الإسلامي في صياغته وترتيبه للحاجات الاقتصادية حيث ندرك حلقة الوصل بين ما هو أساسي لأصل الحياة وبقاء النوع البشري وبين ما هو ترفيهي وجمالي إذ يندرج بينهما الشكل الحاجي في هذا الترتيب ليتسع لكثير من السلع والخدمات الاستهلاكية تسد الهوة الكبيرة التي يقع فيها الترتيب الوضعي للحاجات الاقتصادية .

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن تغير وسائل العيش وسبله قد تحول بعض الأعمال أو الأشياء من صنف لآخر فمثلاً تعتبر المجاري العامة في المناطق الريفية القليلة السكان من

الأمور التكميلية في حين تعد في المدن المكتظة بالسكان من الحاجيات ، أو ربما من الضروريات ، إذ لولا هذه المجاري والخدمات لوقع الحرج والمشقة ولتعرض السكان إلى مخاطر بيئية وصحية .

وتشمل الحاجيات تلك الأعمال والنشاطات التي لا تتوقف عليها صيانة الأركان الخمسة بشكل أساسي لكنها تساعد وتسهل سبل المحافظة عليها ، ومن ذلك :

١ – طباعة بعض الكتب المتعلقة بالحاجيات الضرورية ، كالدعوة إلى الله وتثبيت العقيدة ، ونقل بعض المعارف والعلوم الضرورية .

وبما أن المشافهة والتعليم عن طريق التلقي يكفي للحفاظ على الأركان الخمسة فإن هذا النوع من التعليم يعد من الحاجات الضرورية ، وتكون أنواع الطباعة والنشر من الحاجيات .

٢ – حفظ الصحة وتشجيع التربية البدنية لتقوية الأجسام وضمان سلامتها من أجل عمارة الأرض والقيام بمهام الاستخلاف الشرعي .

ثالثاً : الكماليات :

وتشمل هذه الحاجات جميعَ الأفعال والأشياء التي تتجاوز حدود الحاجيات ، أو بعبارة أدق : تشمل الأمور التي لا تتحرج الحياة ولا تصعب بتركها ، ولكن مراعاتها تسهل الحياة وتحسنها وتجملها .

ومن الأوامر التي تقع في هذه الفئة من الترتيب الإسلامي للحاجات تلك التي تتصل بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات كآداب السلوك الإسلامي في الطعام والشراب والكلام واللباس والتحية والنظافة ، وغيرها .

وكذلك الأوامر المتصلة بالاعتدال وعدم الإفراط ، ومنها ما يلي :

١ – الملابس الفاخرة ، والمساكن الأنيقة ، وكثرة المطعم وتنوع أشكاله ، ووسائل النقل الفاخرة ، باعتبارها نعماً طيبة يقول فيها رسول الله ﷺ : « إنَّ الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده »[1].

٢ – تحسين نوعية العمل والإنتاج لقوله ﷺ : « إنَّ الله يحب العبد المتقن عمله »[2]. على أن ترك الإتقان والإخلاص إذا كان يفوت حاجة أو ضرورة فإن الانتقال حينئذ يصبح من الحاجيات أو الضروريات .

٣ – الراحة والهوايات البريئة ، والاستجمام والفعاليات المتصلة به بالقدر الضروري للمحافظة على راحة العقل والبدن واسترداد النشاط والقوة .

وتشمل الكماليات أيضاً مقادير معتدلة من الأشياء التي تؤمن راحة المواطن المسلم ويمكن له أن يستغني عنها دون صعوبة أو حرج أو مشقة كالسجاد والأثاث الجيد وطلاء المنزل والتمتع بالزينة والزهور والمجوهرات التي أباحتها أحكام الشريعة ، ولم تر حرجاً في اقتنائها أو حيازتها ، فإذا تجاوزنا حدود الكماليات فإننا ندخل حينئذ في منطقة الإسراف والترف غير المعقول الذي يعده الإسلام مفسدة للفرد والمجتمع وينهى عنه بشكل واضح .

الترجيح بين الحاجات :

ومن بين الأمور التي بحثها علماء الأصول في الفكر الإسلامي هو أسلوب الترجيح بين الترتيب الثلاثي للحاجات الاقتصادية ، بمعنى أن المصلحة الاجتماعية لا بد أن تتضمن قواعد للترجيح فيما بينها :

فأعلى هذه الحاجات هي الضروريات وتليها الحاجيات ثم التكميليات ، يقول الإمام

(١) رواه الترمذي في الجامع ٥/ ٢١١٤ ، والحاكم في المستدرك ٤/ ١٣٥ .

(٢) رواه أحمد في المسند ١/ ٨٠ .

الشاطبي : « الحاجيات كالتتمة للضروريات ، وكذلك التحسينيّات كالتكملة للحاجيات، فإنَّ الضروريات هي أصل المصالح » [١].

وقاعدة الترجيح هذه تفيد أن الأفعال والأشياء المتعلقة بفئة ذات مستوى أدنى تهمل إذا تعارضت مع أهداف فئة ذات مستوى أعلى [٢].

فلا يراعى حكم تكميلي إذا كان في مراعاته إخلال بما هو ضروري أو حاجي لأن هذا فرع بالنسبة للحاجي والضروري ، والفرع لا يراعى إذا كان في مراعاته وتحقيقه تفريط بالأصل. وهذه القاعدة نفسها يمكن تطبيقها ضمن الفئة الواحدة حين تكون عناصرها مرتبة فبعضها أدنى أهمية وبعضها أعلى ، فمثلاً حفظ الدين من الضروريات وحفظ النفس من الضروريات أيضاً ، ولكن إذا تعارض الدين مع حفظ النفس قدم المحافظة على الدين ، ولو كان فيه إلحاق ضرر بالنفس البشرية أو ربما هلاكها ومن هنا شرع الجهاد في سبيل الله ، وهكذا .

ومن الأمثلة الفقهية على تطبيق هذا الترجيح إباحة كشف العورة لتشخيص الداء وللمداواة ، لأن ستر العورة على الرغم من وجوبه شرعاً ، فهو من الأمور التحسينية ، أما العلاج والتشخيص والتطبيب فهو من الضروريات إن كان لا بد منه لإنقاذ الحياة ، أو من الحاجيات فيما سوى ذلك .

إن المتتبع لما كتبه الإمام النورسي في رسالته الاقتصاد يجد أنه عالج هذا الموضوع المهم والحيوي بأسلوب من السلاسة والعفوية بعيداً عن التعقيد كما هو شأنه في كثير من طروحاته ، ولكنه لم يتجاوز البُعْدَ العلمي لهذا الموضوع ، ولم يتخط الجوانب الفنية في تحديده لكل من الحاجة الضرورية والحاجية والكمالية ، فقد جاء في رسالته : « بينما لو اقتصر الإنسان على الحاجات الضرورية واختصرها وحصر همَّه فيها فسيجد رزقاً يكفل

(١) الموافقات للشاطبي ٢ / ٧ .

(٢) المصدر السابق ٢ / ١٠ .

عيشه من حيث لا يحتسب وذلك بمضمون الآية الكريمة : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ [١] ، وبصراحة الآية الكريمة ﴿ وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [٢]، إذ إن هذه الآية تتعهد بذلك تعهداً وثيقاً .

نعم إن الرزق قسمان :

القسم الأول : هو الرزق الحقيقي الذي تتوقف عليه حياة المرء وهو تحت التعهد الرباني بحكم هذه الآية الكريمة ، فمهما كانت الأحوال يستطيع المرء الحصول على رزقه الضروري – إن لم يتدخل سوء اختياره – دون أن يضطر إلى فداء دينه ولا التضحية بشرفه وعزته .

القسم الثاني : هو الرزق المجازي الذي لا يستطيع من أساء استعماله أن يتخلى عن الحاجات غير الضرورية التي غدت ضرورية عنده نتيجة الابتلاء ببلاء التقليد والولع به ، وثمن الحصول على هذا الرزق باهظ جداً ... بل قد يحصل على ذلك بالتضحية بمقدساته الدينية التي هي نور حياته الخالدة » [٣].

وينطلق الإمام النورسي بعد هذا التقسيم للحاجات الاقتصادية إلى جانب الحكم الشرعي في طريقة استخدام كل من السلع والخدمات المتاحة وَفْقَ قاعدة الترتيب الذي ذكره آنفاً فيقول : « إنه ينبغي في هذا الزمان العجيب الاكتفاء بحد الضرورة في الأموال المشبوهة لأنه حسب قاعدة « الضرورة تقدر بقدرها » ، يمكن أن يؤخذ باضطرار من المال الحرام حد الضرورة وليس أكثر من ذلك ، ليس للمضطر أن يأكل من الميتة حد الشبع بل له أن يأكل بمقدار ما يحول بينه وبين الموت ، وكذا لا يؤكل الطعام بشراهة أمام مائة من الجائعين » [٤].

(١) سورة الذاريات : الآية ٥٨ .

(٢) سورة هود : الآية ٦ .

(٣) رسالة الاقتصاد للنورسي ص ١١ – ١٢ .

(٤) المصدر السابق ص ١٢ .

ثم يسرد الإمام النورسي قصصاً ووقائع حقيقية بعضها حصلت له والبعض الآخر نقلها عن غيره مؤداها أن بإمكان الإنسان أن يعيش حياته معتمداً على الحاجات الضرورية دون أن يحتاج إلى الحاجات الكمالية والتحسينية إذا كان في هذه الحاجات تفريط بجانب من دينه وعقيدته وكرامته [١] .. وهذا هو الذي سينقلنا للحديث عن المحور الأخير في محاور بحثنا وهو الاستهلاك وعلاقته بالزهد ، لنرى هل هناك تناقض بين الزهد وتنظيم الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي ، أم أن قواعد الاقتصاد في الإسلام المعتمدة على الكتاب والسنة يمكن أن تضع الزهد في إحدى مراتب الاستهلاك الشرعية بحيث لا يكون مناقضاً للقواعد العامة في الشريعة الإسلامية ، ولا مناقضاً لغاية الخلق والإيجاد في الإسلام .

الاستهلاك وعلاقته بالزهد :

يجد المتتبع لرسائل وكتابات الإمام النورسي دعوة واضحة وصريحة إلى الزهد في الدنيا ، وعدم الأخذ منها إلا بالقدر الذي يعين المسلم على القيام بمهام العبادة لله تعالى وتحقيق مبدأ خلافته في الأرض ، ويضع لذلك صيغاً متعددة ومختلفة الأطوار والأشكال ، وهو إلى جانب ذلك يورد نماذج كثيرة حصلت له يؤكد فيها صلاحية هذا الجانب (الزهد) في تربية المسلم وتزكية نفسه وخلاصها مما يشوبها من شوائب الرذيلة والابتعاد عن المنهج السوي الذي اختطه الله تعالى لعباده في عملية استخدام السلع والخدمات المشروعة فقط دون اللجوء إلى السلع والخدمات المحرمة شرعاً ، فقد جاء في رسالة الاقتصاد بعض النماذج التي ذكرها الإمام مستشهداً بها على صلاحية هذا النوع من الاستهلاك الإسلامي في تربية النفوس وتزكيتها ، فيقول : « لقد كفاني هذه الشهور الستة الماضية ستة وثلاثون رغيفاً قد خبز من كيلة من الحنطة ولا زال الخبز باقياً ولا أعرف متى ينفد » [٢]. وهو في جانب

---

(١) ينظر في ذلك : رسالة الاقتصاد ص ٨،٩،١٠، ١٢، ١٤، ٢٠ .

(٢) رسالة الاقتصاد للنورسي ص ٢٤ .

آخر يذكر « أنه في شهر رمضان المبارك لم يأتني طعام إلا من بيتين اثنين . . .، وقد كفتني أوقية واحدة من الرز ، وثلاثة أرغفة من الخبز بقية أيام رمضان »[١].

وهو إضافة إلى حياته المتمثلة بالزهد والعزوف عن بهارج الدنيا فقد نقل عنه تلاميذه أنه كان مقتصداً جداً ويعلمهم الاقتصاد في كل شيء[٢]، وكان الأستاذ النورسي يأكل الطعام في وجبتين في اليوم ، وجبة الضحى ووجبة أخرى بعد صلاة العصر ولا يأكل أكثر من ماعون صغير[٣].

وفي أكثر من موضع في رسالته الاقتصاد يدعو الإمام النورسي إلى عدم الإسراف والتبذير ويعتبرهما منافيين للاستهلاك الشرعي ، فيقول : « إلا أن الإسراف مناف للشكر، وهذا استخفاف خاسر وخيم تجاه النعمة بينما الاقتصاد توقير مريح ازاء النعمة »[٤]، وفي مكان آخر في رسالته يقول : « فالاقتصاد والقناعة إذاً هما الانسجام التام مع الحكمة الإلهية والتوافق الكامل معها ، إذ يتعاملان مع القوة الذائقة معاملة الحارس ويقفانها عند حدها ويكافئانها حسب تلك الوظيفة ، أما الإسراف فإنه يسلك سلوكاً مخالفاً لتلك الحكمة فسرعان ما يتلقى المسرف الصفعات الموجعة »[٥].

ويذكر الأستاذ الدكتور محسن عبد الحميد أن الإمام النورسي كان زاهداً يدعو إلى تطهير النفس والإخلاص لله وإنقاذ الإيمان من مخاطر الفلسفات العادية[٦].

وجملة القول أن النورسي كان داعية إلى الزهد متمثلاً به في جميع أطوار حياته

---

(١) رسالة الاقتصاد للنورسي ص ٢٥ .

(٢) ذكريات عن سعيد النورسي لأسيد إحسان قاسم ص ٥٨ .

(٣) المصدر نفسه ص ٦٠ .

(٤) رسالة الاقتصاد للنورسي ص ٥ .

(٥) المصدر نفسه ص ٧ .

(٦) النورسي : الرائد الإسلامي الكبير ص ٦٦ .

معتبراً ذلك حالة إيمانية خاصة يجب أن يتمثل به كل من أراد السير على نهجه واتباع أسلوبه التربوي الإصلاحي .

وبما أن دراستنا لرسالة الاقتصاد دراسة علمية تحليلية فإن هذا يتطلب منا أن نوجه الزهد توجيهاً علمياً لنرى مدى توافقه مع قواعد الاقتصاد الإسلامي ، وهل يلتقي مع قواعد الاستهلاك فيه أم يتعارض معها ؟ هذا ما سنتعرف عليه من خلال الصفحات الآتية .

الزهد والاستهلاك في نظر الاقتصاد الإسلامي :

يمثل الزهد في الإسلام حالة خاصة من التعامل مع النعم والطيبات التي أباحها الله تعالى لبني البشر ، هذه الحالة لم تصل إليها جميع الأفكار والايديولوجيات الوضعية على اختلاف فلسفاتها وطروحاتها .

لذا كان لزاماً علينا أن نوفق بين الدعوة الإسلامية إلى استخدام السلع والخدمات المشروعة ، وبين هذه الحالة الخاصة التي رغَّبَ الإسلام أتباعه بالسير في ركابها وعدم إغفالها وتجنبها ، والتي تعني في المحصلة النهائية عدم التعمق والانشغال في الإكثار من النعيم والكماليات .

جاء في مفهوم الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي : إنه الاستخدام الشرعي للسلع والخدمات في إشباع الحاجات والرغبات المباحة شرعاً [١].

أمَّا الزهد فهو التنازل عن جزء من سلة السلع الاستهلاكية المحددة بحد الكفاية [٢]، وهو بهذا : انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه ، فكل من عدل عن شيء إلى

---

(١) الاستهلاك وضوابطه في الاقتصاد الإسلامي لعبد الستار إبراهيم رحيم ، رسالة دكتوراه ، كلية العلوم الإسلامية ، جامعة بغداد ص ٢٦ .

(٢) محاضرات في مادة الاقتصاد الإسلامي للدكتور فاضل عباس الحسب ، ألقيت على طلبة مرحلة الدكتوراه والماجستير في كلية العلوم الإسلامية ، جامعة بغداد ، للعام الدراسي ١٩٩١ - ١٩٩٢ ، غير مطبوعة .

غيره بمعاوضة أو بيع فإنما يعدل عنه لرغبته عنه وتقديم وتفضيل غيره عليه [١]. وبما أن الزهد مرتبة من مراتب التصوف النقي السليم الذي يمثل مرتبة الإحسان ، فقد عبر عنه العلماء بأنه « خشية للخاصة ، لأنهم يخافون على ما حصل لهم من القرب والأنس بالله وقرة عيونهم به أن يتكدر عليهم صفوه بالتفاتهم إلى ما سوى الله ، فزهدهم خشية وخوف » [٢].

ومن أجل الوقوف على صورة واضحة تمثل صيغة عملية لفهم هذا الجانب التعبدي في مقابل تقرير الإسلام لواجب الاستهلاك للسلع والخدمات فسنقوم بتعريف الزهد وأثره على الاستهلاك باعتباره واحداً من الأطر التي تحدد المنهج الإسلامي للاستهلاك .

مفهوم الزهد :

يعني الزهد من الناحية اللغوية : الإعراض عن الشيء احتقاراً له ، وهو مأخوذ من قولهم : شيء زهيد أي قليل [٣].

أمَّا علماء التصوف والأخلاق فقد وضعوا له عدة تعاريف ، تكاد تجمع على أنه يعني عدم الانهماك في الدنيا والتنافس فيها إلا بقدر الكفاف احتساباً بما عند الله تعالى في دار الجزاء ، فقد عرفه الإمام القرافي بأنَّه « ليس الزهد عدم ذات اليد بل هو عدم احتفال القلب بالدنيا وإن كانت ملكه » [٤].

وذهب الإمام الغزالي إلى أن الزهد « عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه ، فكل من عدل عن شيء إلى غيره بمعاوضة وبيع وغيره ، فحالهُ بالإضافة إلى العدول عنه يسمى زهداً » [٥].

---

(١) إحياء علوم الدين ٤ /٢٠٣ .

(٢) مدارج السالكين لابن قيم الجوزية ٢ /١٦ .

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١ /٦ .

(٤) الفروق للقرافي ٤ /٢٠٩ .

(٥) إحياء علوم الدين ٤ /٢٠٣ .

أمَّا الإمام الحسن البصري فقال – وهو من أحسن ما قيل في الزهد – : « ليس الزهد بتحريم الحلال ولا إضاعة المال ، ولكن أن لا تكون بما في يدك أوثق مما في يد الله ، وأن تكون في ثواب المصيبة إذا أصبت بها أرغب منك فيها لو لم تصبك »[١].

وقد فرق الإمام الغزالي بين مفهوم الزهد والفقر ، وعدَّ الفقر مناقضاً للزهد في الصياغة والسلوك فهو يقول : « إذا انزوت الدنيا عنك وأنت راغب فيها فذلك فقر وليس بزهد »[٢]، ففي الوقت الذي يكون فيه الفقير متعشقاً للحصول على نعيم الحياة الدنيا وملذاتها لكن الله تعالى لم يمكنه من الحصول عليها ، فإن الزاهد قد أعرض عن الدنيا وتوجه بقلبه وجوارحه إلى الله تعالى في الوقت الذي قد تكون وسائل التمتع والراحة متوفرة له ومهيأة لخدمته .

عن الحارث بن مالك الأنصاري أنه مرَّ بالنبي ﷺ فقال له : كيف أصبحت يا حارثة ؟ ، قال : أصبحت مؤمناً حقاً ، قال : انظر ما تقول فإنَّ لكلِّ قولٍ حقيقة ، فما حقيقة إيمانك ؟ قال : عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظمأت نهاري وكأنِّي أنظر عرش ربي بارزاً ، وكأنِّي أنظر إلى أهل الجنَّة يتزاورون فيها ، وكأنِّي أنظر إلى أهل النَّار يتضاغون فيها ، قال : يا حارثة عرفت فالزم[٣].

وقد ربط بعض الفقهاء بين الزهد والأحكام التكليفية الشرعية فقالوا : إنَّه يندرج تحت ضوابط الحكم التكليفي على النحو التالي[٤]:

١ – ورع عن الحرام ، هو واجب لأن ترك المحرمات مأمور به شرعاً .

٢ – ورع عن الشبهات ، وهو مؤكد وإن لم يجب .

٣ – ورع عن الحلال ، مخافة الوقوع في الحرام ، وهو فضيلة وإن لم يجب ، وهو ترك ما لا بأس به حذراً مما به البأس .

---

(١) انظر : مدارج السالكين ٢ / ١٤ .

(٢) الأربعين في أصول الدين ص ١٥٩ .

(٣) قال في مجمع الزوائد ١ /١٥٧ : « رواه الطبراني في الكبير ، وفيه ابن لهيعة وفيه من يحتاج إلى الكشف عنه » .

(٤) القوانين الفقهية لابن جزي الكلبي ص ٤٢٨ .

وإذا كان الأمر بهذا الفهم بالنسبة للزهد فكيف يمكننا أن نفهم آثاره على العملية الاقتصادية بوجه عام وعلى الاستهلاك بوجه خاص ؟! هذا ما سنطلع عليه في السطور الآتية :

الزهد وأثره على الاستهلاك :

بعد أن بيَّنا مفهوم الزهد وفضله ، والدرجات التي وضعها علماء التصوف ، لا بد لنا أن نتعرف على أثر الزهد في الاستهلاك ، وكيف يمكن التوفيق بين الدعوة إلى استخدام السلع والخدمات ، وبين نظرية العزوف عن النعم التي سخرها الله تعالى في هذا الكون .

إنَّ الاقتصاد الإسلامي باعتباره يمثل وجهة نظر الشريعة في طبيعة تعاملها مع معطيات الكون والطبيعة يحتم علينا أن نرجع في كل جزئية من جزئيات هذا الاقتصاد إلى الثوابت والنصوص التي تمثل الأساس الفلسفي في تفسير كل الظواهر التي يلاقيها المسلم في مجرى حياته اليومية .

وبمجرد الرجوع إلى هذه النصوص الإسلامية نرى أن الإسلام قد أمر أتباعه بالتمتع في هذه الدنيا بالمتاع الطيب المباح ، مع ضرورة المحافظة على خط الاعتدال في هذا التمتع ، ومع ذلك فإننا نجده أيضاً قد رغبهم بالزهد الواعي ، مع العلم أن المباحات أصلاً لا زهد فيها ولا ورع من حيث هي مباحات ، وإنما ورد الزهد فيها من حيث أن الاستكثار منها يحوج المستهلك إلى كثرة الاكتساب الموقع في الشبهات ، بل ربما يوقع في المحرمات ، لأن كثرة المباحات وتعددها ربما تفضي إلى بطر النفوس [١] ، وليس أدل على ذلك من قول النبي ﷺ : « الحلال بيِّن والحرام بيِّن وما بينهما شبهات ، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه » [٢] .

---

(١) الفروق ٤ / ٢٠٩ .

(٢) صحيح البخاري ١ / ٢١ ، وصحيح مسلم ٥ / ٥٠ – ٥١ .

وإذا كان الإسلام قد دعى إلى الزهد المنضبط فإنه قد ذم الزهد الذي يعني حرمان النفس من مجرد التمتع بهذه المباحات المتاحة ، فإنَّه أنكر على من يتخذ ذلك سبيلاً إلى الرفعة الأخروية ، كما ورد في الحديث عن أنس بن مالك قال : « جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ فلما أخبروا بها كأنهم تقالوها – أي رأوها قليلة – فقالوا : وأين نحن من النبي ﷺ وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، فقال أحدهم : أما أنا فأصلي الليل أبداً ، وقال الآخر : وأنا أصوم الدهر ولا أفطر ، وقال آخر : وأنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً ، فجاء رسول الله ﷺ فقال : أنتم الذين قلتم كذاوكذا ، « أما والله إني لأخشاكم وأتقاكم له ، ولكنِّي أصوم وأفطر ، وأصلي وأرقد ، وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس منِّي » [١].

وأيضاً فإنَّنا نجد النصوص الواردة في التقليل من شأن الدنيا كقوله تعالى : ﴿ **اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ** ﴾ [٢]، وقوله ﷺ : « كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل » [٣]، فهذه النصوص ليس المقصود بها هو عدم امتلاك الأموال ، أو عدم التمتع بما خلق الله من النعم ، لأن هذا فهم سقيم للنصوص وخروج عن روح الشريعة وأهدافها في تكوين المجتمع وصياغته الفاضلة ، فالإسلام حثَّ على التمتع بكل ما هو مباح بل اعتبر ذلك عبادة يثاب المرء عليها وينال بها أجراً إذا صدر عن إيمان بالله وإخلاص نية [٤].

وعلى هذا يكون الزهد في الإسلام مرتبة من مراتب العبادة الكاملة ، ودعوة لنفر خاص لا يشمل جميع المكلفين وإنما هو أمر طوعي يعود إلى درجة إيمان الفرد المسلم

---

(١) صحيح البخاري ٤ / ٢ .

(٢) سورة الحديد : الآية ٢٠ .

(٣) صحيح البخاري ٧ / ١١٠ .

(٤) الملكية في الشريعة الإسلامية لعبد السلام داود العبادي ٣ / ١٦ – ١٧ .

واختياره الخاص ، وهو سياق لا ضير فيه من الناحية الإسلامية ، لا سيما إذا ما علمنا أنه يربي في النفس الإنسانية قوة التحمل للشدائد والاستعداد للظروف الطارئة التي تمر بها الأمة وقت الأزمات والشدائد ، فهو صيغة تربوية إسلامية امتاز بها الاقتصاد الإسلامي ليقدم من خلالها نموذجاً فريداً لم تصل إلى مصافه النظريات البشرية في الاقتصاد الوضعي .

ومن خلال ما تقدم يتضح لنا أن الاقتصاد الإسلامي وهو يضع منهج الاستهلاك من خلال النظرة العقلانية في التعامل مع السلع والخدمات يعتمد في جانب من منهجيته على الزهد الذي يعد أسلوباً من أساليب التربية الروحية والأخلاقية في الإسلام ، ففي الوقت الذي يعدُّ الإسلام الاستهلاكَ عبادة شرعية إذا اقترن بالنية الصالحة من حيث إنَّه الطريق المؤدية إلى قيام الإنسان بأداء الأهداف العبادية التي خُلِقَ من أجلها على حد قوله تعالى : ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** ﴾ [١] ، وقوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ** ﴾ [٢] ، وقوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا** ﴾ [٣] . وفي هذا دعوة إلى الربط بين الاستهلاك والعبادة لله تعالى إذ لا يمكن أن يكون الاستهلاك مشروعاً إلا إذا كان متفقاً مع عبادة الله التي تعني عمارة الأرض وتحقيق الخلافة عليها .

أقول : في الوقت الذي يعد الإسلام الاستهلاك عبادة شرعية فهو يسعى إلى تنظيمه ضمن ضوابط الوسطية ، والربط بينه وبين ظروف المجتمع وتحديد نوع السلع والخدمات التي يقر الإسلام استخدامها ، ليصل في النهاية إلى السلوك الرشيد الذي يشكل الزهد جانباً كبيراً من مضمونه ، لأن الزهد الذي يراه مفكرو الإسلام والمحققون منهم مخصوص بما يطلب شرعاً تركه واجتنابه . أما المباح في نفسه فهو خارج عن ذلك [٤] .

---

(١) سورة الذاريات : الآية ٥٦ .

(٢) سورة البقرة : الآية ١٧٢ .

(٣) سورة المؤمنون : الآية ٥١ .

(٤) الحاجات الاقتصادية في المذهب الاقتصادي الإسلامي للدكتور أحمد عواد الكبيسي ص ٢٦٠ .

على أنَّ الزهد عند هؤلاء المفكرين لم يصل إلى حد القعود عن العمل وممارسة الأنشطة الحياتية التي كانت وسيلة لنشر الدين الإسلامي حيث اقترنت نزعات الزهد والتقشف بالبلاء الحسن في الدعوة الإسلامية والذود عن حياضها [١].

وفي هذا المعنى يقول الإمام الغزالي : « إن نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليه إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجة من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن ... فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية ، وإلا فمن كان في جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة ، وطلب قوته من وجوه الغلبة ، فمتى يفرغ للعلم والعمل ؟ وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة .. أعني أن مقادير الحاجة شرط لنظام الدين » [٢]. وهذا لا شك ينفي الحالة السلبية التي يتصورها بعض النَّاس عن الزهد بأنه يعني التفرغ للعبادة فقط والانقطاع كلية عن مزاولة أنواع النشاط في هذه الحياة .

نعم كانت البوادر الأولى للزهد قد بدأت بالإكثار من العبادة والدعاء وقراءة القران وبإمكاننا استخلاص صورة المسلم العابد الزاهد في الوصف الذي نقل عن الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه لأصحاب رسول الله ﷺ حيث قال : « إنْ كانوا ليصبحون شعثاً غبراً صفراً بين أعينهم مثل ركب المعزى [٣]، قد باتوا يتلون كتاب الله ، يراوحون بين أقدامهم وجباههم ، إذا ذكر الله مادوا كما تميد الشجرة في يوم ريح فانهملت أعينهم حتَّى تَبَلَّ والله ثيابهم » [٤].

ونقل أبو نعيم الأصبهاني أن من مظاهر الزهد الإكثار من الصيام والميل إلى التقشف

---

(١) العقيدة والشريعة لكولد زيهر ص ١٤٦ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٩ .

(٣) ركب المعزى : عبارة عن البروز الذي يظهر في الجبهة من أثر السجود ، أساس البلاغة للزمخشري ص ٢٤٨ .

(٤) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني ١ /٧٦ .

في المأكل والملبس والتجرد عن كماليات الحياة ، وعدم المبالاة بألم الجوع والحرمان وبكل ما يضر الجسد [١] ، فهو إذن عبارة عن مدرسة تهذيبية لإنشاء مجموعة مدربة على تحمل الصعاب ومقارعة الشدائد في هذه الحياة .

ومع هذا كله فإنه يمكن أن نوجه الزهد توجيهاً اقتصادياً فنقول : إن تعويد الإنسان نبذ الإسراف أولاً ، والإقلال من كماليات الحياة ثانياً أمر محمود في الاقتصاد الإسلامي بشرط أن لا يؤثر ذلك على الطاقة البشرية الموظفة في عمارة الأرض ويقلل من مقدورها ، فإذا ما حصل مثل هذا فإن الزهد يكون منافياً لمتطلبات العمارة التي وكلها الله إلى البشر للقيام بمهامهم الشرعية ، بمعنى أن الزهد إذا أثر على الطاقة البشرية فهو أمر سلبي لا يمكن للإسلام – دين العبادة والعمل – أن يقره ، وإذا لم يؤثر على طاقة البشر فهو أمر محمود ولا مانع منه ، خاصة أن القائمين به قد عرفوا بكثرة طلبهم للمعرفة واستعدادهم للدعوة في سبيل الله ، وكلا الأمرين مزاولة للطاقة الإنسانية على أكمل وجه ، فقد ورد عن سيدنا عمر ابن الخطاب رضي الله عنه أنه قال : « لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق ويقول : اللهم ارزقني ، وقد علم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة » [٢] .

وبهذا لا تكون الشريعة الإسلامية تشجع على التفكير السحري أو التواكل الجبري كما يدعي ذلك بعض المستشرقين أمثال (ماكس ويبر) الذي يقرر أن الذهنية الأوربية تتميز بدرجة عالية من العقلانية ، لذلك استطاعت أن تصيغ النظريات الرأسمالية بعد ما تخلصت من التفكير الكنسي المسيحي . ويعتبر (ويبر) العقيدة الإسلامية بما تحويه من معالم للتصوف والزهد إحدى الأسباب التي عاقت المجتمع الإسلامي ومنعته من ممارسة حقه في صياغة نظرية اقتصادية حديثة [٣] !

---

(١) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ٢ / ١٠٦ .

(٢) عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة : دراسة مقارنة لسليمان محمد الطحاوي ص ٤٧٢ – ٤٧٣ .

(٣) الإسلام والرأسمالية لمكسيم رودنسون ص ٨٣ – ٨٤ .

إنَّ محاولات المستشرقين التي ترمي إلى تشويه سمعة الإسلام ، وتجريده من معالمه الأساسية التي تدعو إلى العمل وبذل الجهد ، ومحاولة إظهار أتباعه بمظهر جماعة من الزهاد يؤثرون العزلة والابتعاد عن الحياة ومتطلباتها ، لا يمكن أن تثبت أمام معالم المذهب الاقتصادي الإسلامي ، وما أقرته هذه الشريعة من أحكام ومبادىء اقتصادية عملية كان لها أثر كبير في حياة المسلمين أيام التطبيق الجدي لهذه الأحكام والمبادىء .

وبناء على ما تقدم يمكن لنا أن نقدم صياغة اقتصادية لمفهوم الزهد في الاقتصاد الإسلامي وعلاقته بالعملية الاستهلاكية فنقول :

إنَّ الاستهلاك في الإسلام يعتمد على مبدأ (القوام والوسطية) الذي يمثل حد الكفاية للمواطن المسلم ، وإن مبدأ القوام هذا يحيط به عدة مداخلات وصيغ اقتصادية مختلفة كالإسراف والتبذير والترف من جهة ، والتقتير والزهد من جهة أخرى ، ولكي تكون الصورة واضحة كما يقرها الاقتصاد الإسلامي في حلٍّ مجمل هذه المداخلات والصيغ الاقتصادية المرتبطة بعملية الاستهلاك نرى أن الزهد إنما هو التنازل عن جزء من سلة السلع الاستهلاكية المحددة بحد الكفاية على الشكل التالي :

الاستهلاك المذموم : « الإسراف »	**نحو الإسراف والتبذير** ↑
الاستهلاك الإسلامي المتوازن : « الكفاية »	**حد الكفاية « القوام »** ↓ نحو الزهد
أدنى مستوى من الاستهلاك : « الزهد »	**الكفاف الحد الأدنى للزهد** ↓
الاستهلاك المرفوض لأنّه يؤدي إلى تعطيل وهدر المورد البشري « التعطيل »	**ما دون الكفاف – التقتير**

وإذا رجعنا إلى الأحكام الفقهية التي اعتنت ببيان حد الكفاية يتضح لنا أن الإسلام يسعى دائماً لتحقيق مستوى الكفاية للمواطنين داخل المجتمع الإسلامي والخروج بهم من دائرة الفقر والمسكنة إلى حد الغنى ، وهو ما كشفت عنه نصوص مجموعة من الفقهاء الذين عالجوا هذا الموضوع ، يقول الإمام النووي وهو يتحدث عن بيان ما يعطى للفقير والمسكين : « قال أصحابنا العراقيون وكثير من الخراسانيين : يعطيان ما يخرج بهما من الحاجة إلى الغنى ، وهو ما تحصل به الكفاية على الدوام ، وهذا هو نص الشافعي رحمه الله »[١].

وهذا المفهوم هو نفسه الذي صرح به الماوردي وأبو يعلى الحنبلي حيث قالا : يدفع إلى كل منهما ما يخرج به عن اسم الفقر والمسكنة إلى أدنى مراتب الغنى ، وهو معتبر بحسب حالهم[٢].

وقد استند الفقهاء في ذلك إلى حديث رسول الله ﷺ الذي جاء فيه « ورجل أصابته جائحة فاجتاحت ماله فحلت له المسألة حتَّى يصيب قواماً من عيش أو سداداً من عيش » . ووجه الاستدلال أنه قد أباح له المسألة إلى حصول الكفاية بقوله « حتَّى يصيب قواماً من عيش »[٣]. ولا شك أن حدَّ الكفاية في الاقتصاد الإسلامي خاضع لمقتضيات العصر ولظروف البيئة التي يعيش فيها الإنسان[٤].

ومن خلال ما تقدم يمكن القول : إن الاقتصاد الإسلامي يختلف عن المذهبين الوضعيين فيما يضمنه من مستوى معيشي حيث نجد أن الاقتصاد الرأسمالي يقرر مستوى الكفاف الذي يعني أن أجور العمال ينبغي أن لا تزيد عن الحد الضروري لإبقائهم أحياء في مستوى الكفاف[٥]، وهذا يفيد أن الأجر ينبغي أن يقتصر على الحد الأدنى الضروري لمعيشة الفرد هو وأسرته .

---

(١) المجموع شرح المهذب ٦ /٢٠٢ .

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٥٦ ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء ص ١٣٢ .

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ٧ /١٣٣ .

(٤) فقه الزكاة للدكتور يوسف القرضاوي ٢ /٥٧٦ .

(٥) توزيع الثروة بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي لصلاح الدين نامق ص ٨٧ .

أمَّا الاقتصاد الاشتراكي فهو يضمن مستوى في المعيشة أعلى من حدِ الكفاف وأدنى من مستوى الكفاية ، لأن الدخل النقدي يضمن للفرد من السلع والخدمات ما يشبع الحاجات الضرورية فقط [1].

أمَّا الاقتصاد الإسلامي فإنه يعمل على تحقيق مبدأ القوام والوسطية ، بعيداً عن الإسراف والتبذير الذي يدخل ضمن خانة الاستهلاك المذموم ، رافضاً التقتير الذي يدخل ضمن خانة الاستهلاك المرفوض لأنّه يؤدي إلى تعطيل وهدر المورد البشري ، فالاستهلاك الإسلامي المعتدل والمتوازن إنّما هو القوام بين الإسراف والتقتير ﴿ **وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا** ﴾ [2].

وهذا هو الذي يمثل حد الكفاية الذي يجب توافره للمستهلك في الاقتصاد الإسلامي، فإذا تجاوز المستهلك هذا الحد فإن الاستهلاك يسير عندئذ نحو الإسراف والتبذير المذموم ﴿ **وَلا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا (٢٦) إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا** ﴾ [3]، وإذا ما تم التنازل عن حد الكفاية (القوام) إلى القدر المسموح به ، وهو حد الكفاف ، فإنّ هذا يمثل حالة خاصة من أحوال التربية الأخلاقية والروحية في الفكر الإسلامي درج عليها مجموعة من السلف الصالح ، وأقرتهم على ذلك قواعد الشريعة وأحكامها على النحو الذي بيناه في هذا المبحث ، فهذا هو الزهد الشرعي المحمود ، أمَّا إذا تم التنازل عن حد الكفاف بحجة الزهد فإنّ هذا ما لا تقره أحكام الشريعة الإسلامية لأنه يعني التعطيل والهدر للمورد البشري بإبعاده عن حلبة النشاط الاقتصادي ، وبالتالي عن عمارة الأرض وأداء العبادة التي هي جوهر مبدأ الخلافة التي يقوم عليها الاقتصاد الإسلامي .

---

(١) المصدر نفسه ص ٧٠ – ٧١ .

(٢) سورة الفرقان : الآية ٦٧ .

(٣) سورة الإسراء : الآية ٢٦ – ٢٧ .

نتائج البحث

١ – إن الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي إنّما هو استجابة لأمر الله﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ** ﴾ ، والمقصود بالطيبات هو نتاج العمل الصالح فقط ، أمّا الخبائث فهي نتائج الأعمال غير الصالحة ، لذا فإنّ المسلم عند استجابته لهذه الدعوة يحقق أمرين أولهما ما يترتب عليه من منافع مادية ملموسة تقيم حياة الإنسان وتعمل على استمرارها ، وثانيهما تقويم الإنسان لنفسه وجوارحه لتتم العبادة بالشكل السليم الصحيح ومن أجل تحقيق المهمة التعبدية التي أنيطت بالمسلم في حياته ، وبهذا يكون من أبرز سمات المنهج الإسلامي للاستهلاك أنه عبادة من العبادات الشرعية يثاب عليها المسلم ما دام يقصد من خلاله التقرب إلى الله والعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية وتوجيهاتها .

٢ – إنّ الحاجات في الاقتصاد الإسلامي يمكن ترتيبها وفق أهميتها على مراتب ثلاث هي : الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينات (الكماليات) ، والملاحظ على هذا الترتيب أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالطريقة التي سلكها علماء الفقه في ترتيب المصالح الشرعية المعتبرة، وأن قاعدة الترجيح في الفكر الإسلامي تفيد أن الأفعال والأشياء المتعلقة بفئة ذات مستوى أدنى تهمل إذا تعارضت مع أهداف فئة ذات مستوى أعلى ، فلا يراعي حكم تكميلي إذا كان في مراعاته إخلال بما هو ضروري أو حاجي .

٣ – إنّ الزهد في الإسلام حالة خاصة من التعامل مع النعم والطيبات التي أباحها الله تعالى لبني البشر ، هذه الحالة لم تصل إليها جميع الأفكار الوضعية على اختلاف فلسفاتها وطروحاتها ، فهو يعني التنازل عن جزء من سلة السلع الاستهلاكية المحددة بحد الكفاية ، فإذا ما تم التنازل عن هذا الحد الذي هو القوام إلى القدر المسموح به وهو حد الكفاف فإنّه يمثل حالة من أحوال التربية الرُّوحية في الفكر الإسلامي ، أما إذا تم التنازل عن حد الكفاف بحجة الزهد فهذا ما لا تقره أحكام الشريعة لأنّه يؤدي إلى تعطيل وهدر الموارد البشرية بإبعادها عن حلبة النشاط الاقتصادي ، والذي يتمثل في عمارة الأرض وتحقيق الخلافة فيها . والله من وراء القصد .

مصادر البحث

– الأحكام السلطانية لأبي الحسن محمد بن حبيب الماوردي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٧٨م .

– الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، مصر ، الطبعة الثانية ١٩٦٦ م .

– الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، ط مصر .

– إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي ، دار العلم ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، دون تاريخ .

– أساس البلاغة لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري ، دار صادر ، بيروت ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م .

– أسس الأخلاق الاقتصادية لعادل العواد ، المطبعة الجديدة ، دمشق ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م .

– أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي للدكتور أحمد عبيد الكبيسي ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، الطبعة الأولى ١٣٩٥ – ١٩٧٥ م .

– أصول الاقتصاد الإسلامي لمحمد عبد المنعم عفر ويوسف كمال محمد ، دار لبنان للطباعة والنشر والتوزيع ، جدة ، دون تاريخ .

– أضواء على رسائل النور ، دراسة موجزة لإحسان قاسم الصالحي ، مكتبة الإخلاص ، كركوك ، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ – ١٩٨٣ م .

– الأربعين في أصول الدين للإمام أبي حامد الغزالي ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٨ م .

– الإسلام والرأسمالية لمكسيم رود نسون ، ترجمة نزيه الحكيم ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٤ م .

– الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي ، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده ، مصر ١٣٨٢ هـ – ١٩٦٢ م .

– تفسير القران الحكيم لمحمد رشيد رضا ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، دون تاريخ .

– توزيع الثروة بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي لصلاح الدين نامق ، دار المعارف ، مصر ١٩٦٧ م .

– الجامع لأبي عيسى محمد بن سورة الترمذي ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م .

– حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٣٨٧ هـ – ١٩٦٧م .

– الحاجات الاقتصادية في المذهب الاقتصادي الإسلامي للدكتور أحمد عواد الكبيسي ، مطبعة العاني ، بغداد ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م .

– ذكريات عن سعيد النورسي ، لأسيد إحسان قاسم ، مطبعة الحوادث ، بغداد ، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م .

– رسالة الاقتصاد لبديع الزمان سعيد النورسي ، ترجمة إحسان قاسم الصالحي ، مكتبة الإخلاص ، كركوك ، العراق ، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م .

– شرح النووي على صحيح مسلم ، المطبعة المصرية ومكتبتها .

- صحيح البخاري (الجامع الصحيح) لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ، دار الجيل ، بيروت ، دون تاريخ .

- صحيح مسلم بن الحجاج بن الحسين القشيري النيسابوري ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ، مصر دون تاريخ .

- عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة (دراسة مقارنة) لسليمان محمد الطحاوي ، دار الفكر العربي ، مصر ، الطبعة الأولى ١٩٦٩ م .

- العقيدة والشريعة لكولد زيهر ، ترجمة يوسف موسى وجماعته ، طبعة مصر ١٩٥٩ م .

- الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل للشيخ عبد القادر الجيلاني ، تحقيق فرج توفيق الوليد ، مكتبة الشرق الجديد ، بغداد ، المركز العربي للثقافة والعلوم ، بيروت دون تاريخ .

- الفروق لشهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن البهنسي القرافي ، طبعة عالم الكتب ، بيروت ، دون تاريخ .

- فقه الزكاة للدكتور يوسف القرضاوي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

- قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام ، مراجعة وتعليق طه عبد الرؤف سعد ، دار الجيل ، الطبعة الثانية ١٩٨٠ م .

- القوانين الفقهية لمحمد بن أحمد بن محمد بن جزي الكلبي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩ م .

- كشاف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد بن أعلى بن علي التهانوي ، طبعة الهند ، كلكتا ١٨٦٢ م .

- مجمع الزوائد للهيثمي ، ط حسام الدين القدسي ، القاهرة .

– المجموع شرح المهذب ليحيى بن شرف النووي ، مطبعة الإمام ، مصر ، الناشر زكريا علي يوسف .

– مدارج السالكين لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر : ابن قيم الجوزية ، دار الحديث ، القاهرة ، دون تاريخ .

– المستدرك على الصحيحين للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد النيسابوري الحاكم ، مكتبة النصر الحديثة ، الرياض ، دون تاريخ .

– المستصفى للغزالي ، مطبعة مصطفى محمد ، مصر ، الطبعة الأولى ١٩٣٧ م .

– المسند للإمام أحمد بن حنبل ، طبع المكتب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، دون تاريخ .

– المصنف لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي ، مكتبة الرشد، الرياض ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩ هـ .

– الملكية في الشريعة الإسلامية لعبد السلام داود العبادي ، رسالة دكتوراه ، مكتبة الأقصى ، عمان ، الطبعة الأولى ١٩٧٤ م .

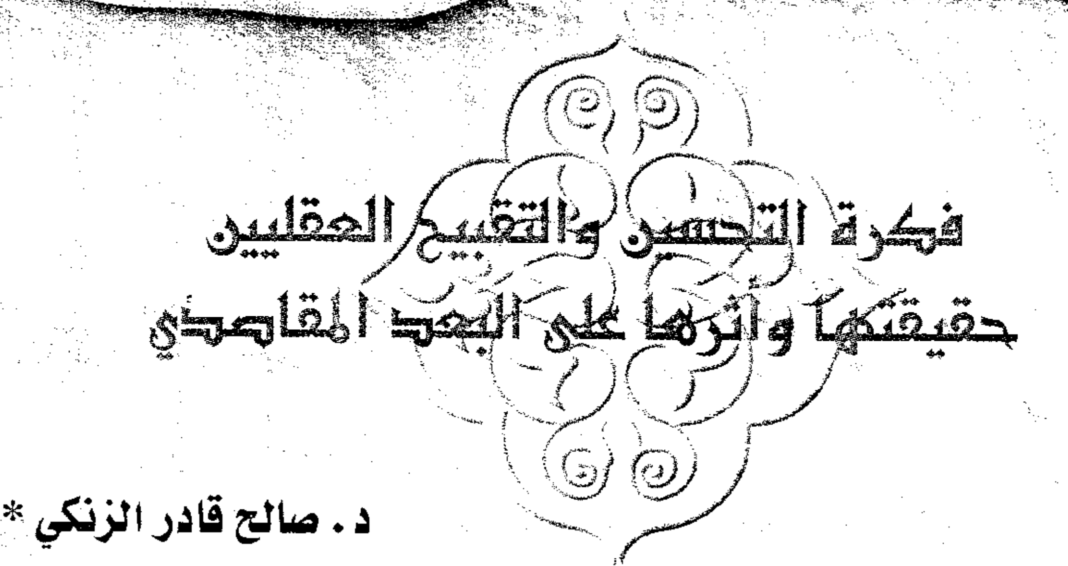
– الموافقات لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده ، القاهرة دون تاريخ .

– النورسي : الرائد الرسالي الكبير للدكتور محسن عبد الحميد ، مطبعة الزهراء ، الموصل ، العراق ، ١٩٨٧ م .

الرسائل والبحوث :

– الاستهلاك وضوابطه في الاقتصاد الإسلامي لعبد الستار إبراهيم رحيم ، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية ، جامعة بغداد ، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤ م .

- حماية حق الحياة في الشريعة الإسلامية لجابر إبراهيم الراوي ، مجلة المسلم اليوم ، العدد الثالث للعام ١٩٨٥ م .
- صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية لمحمد أنس الزرقاء ، قراءات في الاقتصاد الإسلامي ، إعداد مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، كلية الإدارة والاقتصاد ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- محاضرات في الاقتصاد الإسلامي للدكتور فاضل عباس الحسب ، محاضرات أُلقيت على طلبة كلية العلوم الإسلامية ، مرحلة الماجستير والدكتوراه للعام الدراسي ١٩٩١ - ١٩٩٢ م (غير مطبوعة) .
- من أعلام الاقتصاد الإسلامي : أبو حامد الغزالي للدكتور شوقي دنيا ، ندوة الاقتصاد الإسلامي ، معهد البحوث والدراسات العربية ، بغداد ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .



فكرة التحسين والتقبيح العقليين
حقيقتها وأثرها على البعد المقاصدي

د. صالح قادر الزنكي *

التعريف بالبحث:

يتناول هذا البحث قضية لها جذور تاريخية ، وفي الماضي أخذت صورة معينة ، لكن بمرور الزمن تطورت ولبست لباساً جديداً ، وبدأت تعرض بنحو لم يسبق له مثيل، كانت المسألة مطروحة قديماً على هيئة السؤال الآتي : هل يمكن للعقل البشري أن يدرك الحسن والقبح في الأفعال والتصرفات قبل مجيء الشرع ، وبالتالي يكون الإنسان مكلفاً بما وجهه إليه عقله ، فالمسألة مفترضة قبل الشرع ، لكن في يومنا هذا تعرض مقابل الشرع على الرغم من وجوده ، بل في معارضته وتقديمه .

هذا البحث يدرس جذور الخلاف ، ويعرض الأقوال الواردة ، مع مناقشة أدلتهم وتسجيل ملاحظات عليها ، ويبين الراجح ، ثم يفتح زاوية جديدة ، وهي علاقة المسألة بمقاصد الشريعة ، ويبين مهام العقل في الفهم المقاصدي، ثم يردفها بثمرات الخلاف من الناحية السياسية والكلامية والفقهية والأصولية ، ويبرز حلاً وسطاً ، ويحاول تجنب الإفراط والتفريط ، ويتعامل مع مفردات القضية تعاملاً علمياً موضوعياً بعيداً عن هالة المؤثرات الخارجية ومؤشراتها السلبية .

❖ أستاذ مساعد في قسم الفقه وأصوله في كلية معارف الوحي بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ، ولد سنة (١٩٦٨م) ، وحصل على درجة الماجستير من كلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد سنة (١٩٩٤م) ، وعلى درجة الدكتوراه من الكلية نفسها سنة (١٩٩٧م) ، وموضوع رسالته (المانع في أصول الفقه الإسلامي) .

توطئة :

منذ أن دفعت الحوادث المستجدة والنوازل المتكررة بمجتهدي الصحابة إلى الاجتهاد كانت القواعد الأصولية الرئيسة سارية وحاضرة في اجتهاداتهم ، مثلها كمثل قواعد اللغة العربية ، حيث إن العرب بفطرتهم وسليقتهم كانوا يراعون تلك القواعد أثناء حديثهم وخطبهم وأشعارهم من غير تكلف وتعلم ، ثم أخذت تُدوَّن بعد أن ضعفت الملكات واحتكَّ بالعرب من لا يتكلمون بلغتهم ، فهكذا الحال بالنسبة لتلك القواعد الأصولية إلى أن اقتضت الحاجة تدوينها فقيض لها من يدخلها في مرحلة التدوين والتأليف ، وكان الإمام الشافعي (ت ٢٠٢ هـ) هو السبَّاق الأول في هذا الميدان ، حيث دوَّن رسالته الغرَّاء وشيَّد فيها البنية التحتية لعلم أصول الفقه ، وواكب العلماء مسيرته إلى أن جاء شيخ أهل السُّنة الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) الذي انتقل بالتأليف الأصولي إلى مرحلة التوسع الشمولي وإلى مرحلة التمازج والتفاعل مع علم الكلام ، وهذه النقلة النوعية أثَّرت على البنيان الأصولي باستصحابها الواسع النطاق للاستدلالات والمسائل العقلية والمنطقية والفلسفية ، كما أن المعتزلي القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) هو الآخر لعب دوراً بارزاً في هذا التطور والتوسع بإسهاماته العقلية . ويلحظ الدارس للتراث الأصولي أن القرن الرابع الهجري هو القرن الذي غلب فيه منهج المتكلمين وطريقتهم على طريقة الفقهاء ، وهذا النوع من التفاعل والتمازج ترك آثاراً إيجابية وأخرى سلبية ، يلمسها المختصون والدارسون بوضوح .

ومن هذه المسائل مسألة التحسين والتقبيح ، فقد أخذت هذه القضية في الرواج والنمو في الفكر الإسلامي إثر ظهور المعتزلة ، ولبست في كل عصر لبوساً جديداً ، واصطبغت بصبغات متعددة ، وتجاوزت الإطار العلمي ، وبدأت توظف لأغراض سياسية مشروعة أو غير مشروعة، حتَّى تراشقت فيها ألفاظ التكفير والتفسيق والتبديع والتضليل.

وفي عصرنا الحاضر شرعت تتلقفها أقلام إسلامية وغير إسلامية من أهل الخبرة والاختصاص ومن غيرهم بحسن نية وبغيرها ، لغرض نبيل أو لآخر ، وخرجت من المحل المختلف فيه حتّى طغت على المتفق عليه .

وعليه تتجلى أهمية الموضوع وفعاليته ، كما تبرز العوامل التي شحذت فكر الباحث ليدلو فيه بدلوه المتواضع ، ويقول فيه كلمته بما ينفع ، ويدرسه من جانب آخر ، من حيث قدرته على اكتشاف مقاصد الشريعة وغاياتها السامية السامقة .

مفهوم فكرة التحسين والتقبيح :

أصل التحسين والتقبيح من الحسن والقبح ، والحسن ما يقابل القبح ويناقضه في كل وجه ، ومما يفيده اللفظ الجمال والطيب ، وتوصف به الأقوال والأفعال والذوات والماهيات وغيرها ، أما القبح فهو ضد الحسن ونقيضه في كل شيء [١] .

وقد تفاوتت فيهما الآراء وتشعبت وتشابكت في الاصطلاح ، فقال المعتزلة : الحسن ما كان على صفةٍ مستجلبة للمدح مستدفعة للذم ، والقبح ما كان على صفة مستدفعةٍ للمدح مستجلبة للذم ، أمّا الأشاعرة فإن الحسن عندهم ما حسّنه الشارع بالثناء على فاعله، وبالتالي فهو المأذون بفعله ، والقبيح ما قبّحه الشارع بذم فاعله ، وهو غير المأذون بفعله ، وعلى منوال تعريف الأشاعرة أو قريب منه جداً تعريف الماتريدية .

وصفوة القول أن هذا الفكر يحوم حول هذه الأسئلة : هل كان بمقدور العقل البشري إدراك صفة الحسن والقبح في الأشياء – الأقوال ، الأفعال ، التصرفات ، الوقائع ، الذوات والأعراض – من غير حاجة إلى إرسال الرسل (عليهم صلوات الله وسلامه) وإنزال الكتب ؟ فيكون الإنسان مكلفاً بالقيام بما أدرك حسنه ، ومن ثَمَّ يترتب الثواب في حالة الامتثال ، والعقاب في حالة الاجتناب ، ومكلفاً بالابتعاد عمّا أدرك قبحه ، فيثاب بالإحجام عنه ،

---

(١) ينظر لسان العرب : مادة حسن ١٣ / ١١٤ ، ومعجم مقاييس اللغة ٥ / ٤٧ .

ويعاقب بالإقدام عليه ؟ وهل أخذ التكليف طابعاً عقلياً صرفاً ؟ وهل هناك ملازمة بين المدح والذم والثواب والعقاب ؟ وهل يكشف العقل المصالح والمفاسد ، والمنافع والمضار ، ومن ثمة الحكم الشرعي يتبع المصالح بالأمر بها ، ويدرأ المفاسد بالنهي عنها ؟ وما حظ العقل من التكاليف : الإنشاء أو الكشف ؟ والإجابة عن هذه الأسئلة ، والدخول في تلك المثارات يشكّل مفهوماً عن فكرة التحسين والتقبيح .

الجذور التأريخية لفكرة التحسين والتقبيح :

مسألة التحسين والتقبيح العقليين في صورتها التأريخية المعروفة يعدها بعض المعاصرين دليلاً على رحابة صدر المسلمين ، وعدم رفضهم لتلاقح الثقافات وتداخل الحضارات ، وعلى قدرتهم وتمكنهم من هضم تلك الثقافات والحضارات وتمثلها تمثلاً ذاتياً، حيث إن جذور هذه المسألة تعود إلى اعتبار التراث البشري غير الإسلامي والتواصل معه ، فالمتصفح للتراث الإغريقي يقف عندها ، ويجدها مطروحة أثناء الحديث عن الآلهة على هيئة سؤال وهو : هل الآلهة يرضون عن الفعل لأنّه صالح وحسن ، أو يكتسب الفعل الصلاح والحسن من رضى الآلهة ؟ كما تعود إلى فكرة القانون الطبيعي -- القواعد العامة السامية الكامنة في طبيعة الروابط الاجتماعية غير الداخلة تحت متغيرات الزمان والمكان ، والتي في مقدور العقل اكتشافها -- عندهم وإن لم تكن مدونة ، وكذلك البراهمة (١) ، فقد انتشر على لسانهم التحسين والتقبيح العقليان ، حيث أنكروا الحاجة إلى الوحي وبعثة الرسل ، واعتقدوا إمكان الاستغناء عنه بالعقل في ترشيده وتوجيهه أمور الحياة (٢) .

---

(١) هم من طوائف الهند ، يعتقدون قدم العالم ، ويحرمون ذبح البهائم بلا ذنب ، وغير ذلك ، ينظر : الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١ /١٣٧ .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١ /١١٤، ومقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي ص٤٨ وما بعدها ، والمدخل إلى القانون للدكتور رمضان أبو السعود ص ٢٦٢ وما بعدها .

ولو انتقلنا إلى التراث الإسلامي لألفينا أن الخوراج [١] هم روَّاد القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، وأن المعتزلة كانوا من مروجي هذه الفكرة والمدافعين عنها ، من خلال التقعيد لها والاستدلال عليها حتَّى حملت معها زوبعة من تساؤلات جديدة ، أجبرت العلماء على الغوص فيها طائعين أو مكرهين [٢].

تحرير محل الخلاف :

لو تتبعنا القدر المشترك المتفق عليه بين الأطراف المتنازعة في هذه المسألة لوجدنا أن نصيب المتفق عليه فيها نصيب الأسد ، والخلاف منحصر غير منتشر ، وفيما يأتي تفصيل ذلك :

١ - لا يوجد خلاف البتة بين العلماء المسلمين في أن الحاكم (الشارع) للأحكام الشرعية هو الله سبحانه وتعالى ، وأن دور العقل - حتَّى عند من عظَّم شأنه وأعطاه الأولوية والمركزية - ينحصر في اكتشاف الحكم دون إنشائه . نقل جمال الدين الإسنوي (ت٧٧٢هـ) وغيره الإجماع على هذا ، قال الإسنوي : « إن الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعاً » [٣] . وما دام الإجماع منعقداً على حاكمية الله تعالى ، فلا نستحضر مبرراً علمياً لصنيع الأصوليين في بحثهم التحسين والتقبيح العقليين في عناصر الحكم الشرعي - الحاكم - ، ممَّا أدى إلى التباس الأمر على بعض ، وإساءة فهمٍ لموقف المعتزلة من بعض آخر ، فظنوا أن المعتزلة قالوا بحاكمية العقل بدلاً من حاكمية الله تعالى ، فهذا صدر الشريعة

---

(١) أول فرقة في التأريخ الإسلامي خرجوا على الخليفة الراشد علي بن أبي طالب وكفروه لتحكيمه وكان ظهورهم كفرقة في عام ٣٧ هـ .

(٢) ينظر : التقريب والإرشاد للباقلاني ١ / ٢٨٥ ، والمنخول للغزالي ص ٨ ، والإحكام للآمدي ١ / ١١٤ .

(٣) نهاية السول مع شرح البدخشي ١ / ١٥٥ ، وينظر : علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص ٩٦ ، والوجيز في أصول الفقه للدكتور عبد الكريم زيدان ص ٦٩ ، وأصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد للدكتور مصطفى الزلمي ص ٢٣٧ .

الحنفي (ت ٧٤٧هـ) وقع في هذا التفسير الخاطىء لمراد المعتزلة حيث قال : « عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح ، موجب للعلم بهما ، وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى ، والعقل آلة للعلم بهما »(١) . كما أنّه لا خلاف أيضاً في أن الشرع بعد بعثة النبي ﷺ هو الذي له سلطة التحسين والتقبيح لا العقل ، وإنَّما الخلاف قبل الشرع والبعثة ، وهذه الحقيقة قد أكد عليها المحقق الأصولي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) حيث قال : « اعلم أنه لا خلاف في كون الحاكم الشرع بعد البعثة وبلوغ الدعوة »(٢).

٢ – لا خلاف في أن الإدراك العقلي للحسن والقبح في الأشياء إدراك كلي مجمل ومحدد ، وليس للعقل السلطة القادرة على الإدراك التفصيلي الجزئي ، فإن أدرك قبح السرقة والزنا والقتل والتجسس وغيرها فإنه لا يدرك تفاصيلها من حيث أركانها وشروطها وموانعها التي تحول دون تنفيذ العقوبة وإنزالها على الجاني(٣). يقول الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) : « إن الله جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه ،ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب . ولوكانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون ، فمعلومات الله لا تتناهى ، ومعلومات العبد متناهية، والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهى »(٤).

٣ – لا يوجد خلاف بين أهل السنة وغيرهم أن ثمة أحكاماً شرعية جاء بها الشرع ولم يكن للعقل دور في إدراك عللها وأسرارها قبل إرسال الرسول ﷺ وبعده ، كحسن صوم آخر يوم من شهر رمضان ، وقبح الصيام في اليوم الذي يليه مباشرة ، وهو أول يوم من شهر

---

(١) التنقيح مع شرحه التوضيح ١ / ١٩٠، وينظر : في توضيح مراد المعتزلة إلى ما نقله ابن النجار في كتابه شرح الكوكب المنير ١ /٣٠٣ .

(٢) إرشاد الفحول ص ٧ ، وينظر : الوجيز للدكتور عبد الكريم زيدان ص ٣٧ ، ونظرية الحكم ومصادر التشريع للدكتور أحمد الحصري ص ١٩ .

(٣) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن لمحمد تقي الحكيم ص ٢٩١ .

(٤) الاعتصام ٢ /٤٨٦ .

شوّال ، وجواز التيمم بالتراب وغير ذلك الكثير من الأحكام التعبدية [١] .

٤ ـ الاتفاق على أن العقل يدرك الحسن والقبح في شيئين :

الأول : ملاءمة الغرض والطبع ، فما رآه المرء موافقاً لطبعه وملائماً لغرضه فهو حسن عنده ، وما رآه منافراً له فهو قبيح ، فالحسن كصوت البلبل والمناظر الطبيعية الخلابة ورائحة المسك وغيرها ، والقبيح كاللغو والغوغاء وصورة رجل غاضب ، وأكل الميتة وغيرها ، فإن الإنسان يحكم بحسن هذا وقبح ذاك دون حاجة إلى الشرع .

الثاني : صفة الكمال والنقص ، فصفات الكمال حسنة عند العقل ، كالجود والعلم، وصفاتُ النقص قبيحة عنده كالبخل والجهل ، وهذه الصفات يدرك العقل حسنها وقبحها من غير أن يقف على مجيء الشرع .

مما سبق يتبين لنا أن الخلاف كان منحصراً في الحسن بمعنى ترتب المدح عاجلاً والثواب آجلاً ، والقبح بمعنى ترتب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً ،وذلك قبل ورود الشرع ، كحسن الطاعة المترتب عليها الثناء في الدنيا والثواب في الآخرة ، وكقبح المعصية المترتب عليها الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة ، ونشأ خلاف في مصدر هذا التفسير ، هل كان مصدره الشرع أو العقل ؟ فتعددت الأجوبة وشقت العصا .

أسباب تفاقم النزاع ومرور الزمن :

بمرور الزمن تجاوز الخلاف نطاقه وأخذ طابعاً آخر ، وصورة غير واضحة المعالم والآفاق، ولا سيما في عصرنا الحاضر ، فبدأت العقول تحسِّن وتقبِّح على الرغم من وجود الشرع بل في إرغام الشرع على قبول نتائج العقل ، أو تهميشه وتحاشيه بل عزله عن المنصة ومصادرة سيادته ، واتخذت من تراث المعتزلة مرتكزاً ، ولعلَّ هناك أسباباً ظاهرة للعيان

---

(١) ينظر : المصدر السابق ٢ /٤٨٧ ، وإرشاد الفحول للشوكاني ص ٧ ، وشرح طلعة الشمس على الألفية للسالمي الأباضي ص ٢٣٦ .

كمنت وراءه ، وأسباباً أخرى غير قابلة للتلمس والدراسة ، وبالإمكان أن نرصد بعضها أو نخمنها فيما يأتي :

أولاً : عدم التأني في الوقوف على أطراف الخلاف وأساسه وقفة الباحث المسؤول، فرافقته استنتاجات بعيدة عن الواقع وحقيقة الأمر .

ثانياً : عدم تحقق الحيادية المعرفية ، فخاض فيه متسلحون بخلفيات عقدية وفكرية، مشحونون بجرعات كبيرة من المناعة مخافة الذوبان في رأي المخالف ، ومناصرة للمدرسة التي تخرج منها وذوداً عنها .

ثالثاً : التقوّل والتفوّه فيه من لدن أناس لا خلاق لهم فيه ، فسبحوا فيه من غير دراية ، فرجموا الأقوال غيباً يمنة ويسرة .

رابعاً : التعمد في توسيع رقعة الخلاف وهوّته ، وجزِّ خيوط الترابط والعلاقة والثقة والتكامل المعرفي وتلاقح الأفكار والرؤى بين علماء الأمة ، وتحويل الخلاف العلمي النزيه إلى الضد ، من الإيجاب إلى السلب ، ومن المحمود إلى المذموم .

خامساً : الانهيار الداخلي والشعور بالنقص ، واستيلاء القنوط واليأس على التفاؤل والنهوض ، والانبهار بعقل الآخرين وبالزحف الحضاري الكاسح الحافل بالتقدم والأعجوبات .

الأقوال الواردة في هذا الإشكال :

تعددت وجهات النظر في هذا الإشكال ، فنذكر منها الأقوال الرئيسة الآتية :

القول الأول : إن صفة الحسن والقبح لتصرفات الإنسان موجودة قبل الشرع ، ولكن إدراكها يختلف ، منها ما يدركه العقل بالضرورة لذات التصرف ، كحسن الصدق النافع والعدل ، وقبح الكذب الضار والظلم ، ومنها ما يدركه العقل بعد النظر

لوصف فيه ، كحسن الكذب النافع في إنقاذ بريء مثلاً ، وقبح الصدق الضار ، ومنها ما لا يدرك بالعقل ، بل بالشرع كالأمور التعبدية .

وبناء على هذا الإدراك العقلي فإنَّ الإنسان مسؤول عن تصرفاته ، ومكلّف بالإقدام على الفعل الحسن ، والامتناع عن الفعل القبيح ، لأن الحسن مبني على أساس مصلحة مادية أو معنوية ، والقبح مبني على أساس وجود مفسدة أو مضرة مادية أو معنوية ، وهذه المصلحة وتلك المفسدة لا تستعصيان على العقل ، وعليه فالثواب على امتثال الحسن العقلي ، والعقاب على ارتكاب القبح العقلي ، وهذه المعارف العقلية لا يتوقف العمل بها على البعثة والكتاب ، وأنها تصلح مناطاً للتكليف بل هي المناطِ ، أمّا المعرفة الشرعية فإنها ليست بمناط للتكليف إلا في الأحكام التعبدية .

ومن القائلين بهذا الرأي الخوارج والمعتزلة وبعض الحنفية وبعض الأشاعرة والحنابلة وأكثر الإمامية وآخرون [١] .

أدلتهم :

استدل المعتزلة ومن معهم بجملة من الأدلة النقلية والعقلية تفوق الحصر ، وبما أن الموضوع وثيق الصلة بعلم الكلام ، يؤثر الباحث أن لا يدخل في التفاصيل والجزئيات ، لأن الدخول فيها يبعدنا عن الغاية التي من أجلها جاء هذا البحث ، لذلك نقتصر على أهم أدلتهم .

الدليل النقلي :

استدلوا بجملة من الأدلة النصية في الكتاب والسنة ، واعتقدوها أدلة تنهض حجة على مدعاهم ، ومنها :

---

(١) ينظر : المغني للقاضي عبد الجبار ١١ /٥٠٦ ، ٥٠٨ ، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٤١ ، ص ٧٦ ، والمحرر للسرخسي ١ /٤٢ ، والمنخول للغزالي ص ٨ ، وروضة الناظر لابن قدامة المقدسي ص ٤٨ ، ومعالم الوصول إلى علم الأصول للحلي ص ٢٨٦ ، والبحر المحيط للزركشي ١ /١٤٣ ، وشرح الكوكب المنير لابن النجار ١ /٣٠٢ .

١ - القرآن الكريم : قال تعالى : ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** ﴾ [١].

موطن الاستدلال : أن هذه الآية أثبتت الحسن والقبح العقليين ، فالأمر بالعدل والإحسان ظاهر في الدلالة على الحسن العقلي ، كما أن النهي عن الفحشاء والمنكر ظاهر في الدلالة على القبح العقلي ، حيث أمر ونهى عما أدركت العقول حسنه وقبحه ، فالعدل والإحسان ما تحسّنه العقول وتقبله ، والمنكر ما تنكره العقول [٢].

وكذلك قوله تعالى : ﴿ **قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ** ﴾ [٣] ، وعدوا هذه الآية قطعية في الدلالة على القبح العقلي حتّى عند الكفرة ، فإنهم أدركوا قبح الكذب ، لذلك حاولوا التحايل ليدفعوا عن أنفسهم الكذب [٤].

٢ - السنة النبوية : ومن السنة استدلوا بالحديث الصحيح القائل : « من سنَّ في الإسلام سنَّة فعُمل بها بعده كُتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء ، ومن سنَّ في الإسلام سنّة سيئة فعُمل بها بعده كُتب عليه مثلُ وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء » [٥]. فهذا الحديث يدل على التحسين العقلي وتقبيحه غير السابقين بالشرع ، وبناء عليهما يكون الأجر والوزر .

---

(١) سورة النحل : الآية ٩٠ .

(٢) ينظر : الكشاف للزمخشري ٢/ ٤٢٤-٤٢٥ ، وبهذا التفسير قال كل من النسفي (تفسير النسفي ٢/ ٨٨٢) وأبي حيان الأندلسي (البحر المحيط ٥/ ٥١٣) .

(٣) سورة النمل : الآية ٤٩ .

(٤) الكشاف ٣/ ١٥٢ .

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي ، باب من سن سنة حسنة أو سيئة ١٦/ ٢٢٦ .

كما استدلوا بما يرويه الإمام أحمد عن ابن مسعود موقوفاً : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »[١]، أي ما استحسنته عقولهم فهو الحسن عند الله تعالى .

الدليل العقلي :

من أدلتهم العقلية نذكر الدليلين الآتيين :

الدليل الأول : دليل الضرورة والاضطرار ، وملخص هذا الدليل : أن المعرفة العقلية بحسن تصرفات الإنسان أو قبحها يلازمها المدح في حالة التحسين والذم في حالة التقبيح ، ومن الصعب بل المحال بمكان الانفصام بين التحسين والمدح وبين التقبيح والذم ، لأن التلازم بينهما ذاتي وضروري ، فلا يتصور أحدهما بمنأى عن الآخر ، فكلما تُصُوِّر الحسن تصور معه المدح ، وكذلك القبح والذم ، كتصور النار والحرارة والثلج والبرودة ، وإذا ثبت المدح والذم ثبت معهما بالضرورة الثواب والعقاب[٢].

موقف المخالفين من هذا الدليل :

لم يمر هذا الدليل على المخالفين بسلام ، وإنما لقي ردوداً ، فهذا الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) يفند مرتكزات هذا الدليل ، ولا يُسلِّم لهم ابتداء ضرورة انبناء الثواب والعقاب على المعرفة العقلية غير المؤيدة بالشرع ، وقال ما حاصله : لو أن الثواب كان من ضروريات الإدراك العقلي للحسن وكذلك العقاب للقبح ، لما اختلف فيهما آخرون ، والجم الغفير من علماء الأمة ردوا القول بهما ، ومن المعلوم أن الضروريات لا تقبل الخلاف ، فوجود هذا الاختلاف يرد دعوى كونهما من الضروريات . ثم إن إدراك حسن شيء أو قبحه إدراكاً عقلياً هو الثاني غير مسلم به ، وإنما هذا الإدراك آيل إلى أمور أخرى كانت مغمورة فيهم ، منها :

---

(١) ينظر : كشف الخفاء للعجلوني ، رقم الحديث (٢٢١٤) ٢ /١٨٨ . وناقش المخالفون هذا الاستدلال وقالوا : إن الحديث يصلح دليلاً على حجية الإجماع دون التحسين والتقبيح .

(٢) ينظر المغني ٦ /٤٣ ، ١١ /٣٧٣ ، والتحسين والتقبيح عند الأصوليين لمثنى حارث الضاري ص ١٢٠ .

الشرائع السماوية ، وبمرور الزمان تنوسيت النسبة إليها ، حتَّى زعموا كونه عقلياً (١).

الدليل الثاني : القيام ببعض التصرفات والاجتناب عن بعض آخر لا لمقتض إلا مقتضى العقل ، كقيام من لا يؤمن بالشرع والجزاء بتقديم العون المادي للمنكوبين والمتضررين بأسباب قهرية كالزلزال والفيضان ، وقيادة الأعمى في العبور ، فالمقدم على هذه الأمور الحسان لا يقدم عليها طمعاً في الرد الجميل عاجلاً أم آجلاً ، حيث قد يفعله لمن لا يرجو أن يلقاه أبداً ، ولا خوفاً من عقاب واقع أو متوقع (٢).

مناقشة الدليل :

ناقش الغزالي هذا الدليل كسابقه ، وأرجع الأسباب في الأمثلة المعروضة إلى عوامل أخرى دافعة أو مانعة ، منها : الفطرة ورقة القلب ، والتعلم من الحياة وحصاد التجارب المريرة ، والملاءمة للطبع أو المنافرة له وغيرها(٣).

القول الثاني : أصحاب هذا القول لم يعترفوا بأن للعقل القدرة الكافية في إدراك حسن التصرفات والأفعال وقبحها ، كما نفوا نفياً قاطعاً أن يكون مناط التكليف هو العقل الإنساني وحده ، وإنما هو العلم والمعرفة بتكليف الخالق تعالى للنَّاس عن طريق الرسل والرسالات لا غير ، وبالتالي يترتب الثواب والعقاب عليه ، فكل ما أمر به الشرع فهو حسن، ولا ملازمة دوماً بين الأمر الشرعي والحسن العقلي ، بمعنى أن الشرع قد يأمر بشيء والعقل يقبحه ، كما أنّه لا ملازمة دوماً بين النهي الشرعي والقبح العقلي ، فإنَّ الشرع قد ينهى عن شيء والعقل يحسنه ، فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان قبل البعثة وبلوغ الدعوة .

تبنى هذا الرأي جمهور الأشاعرة وبعض الحنفية وبعض الحنابلة ، وغيرهم (٤).

---

(١) ينظر : المنخول ص ٩ وما بعدها ، والمستصفى ١ / ٦٠ وما بعدها .

(٢) ينظر : المغني ٦ / ٢٢٤ وما بعدها ، وأصول الفقه للزلمي ص ٢٤٠ .

(٣) ينظر : المنخول ص ١٢-١٣ وللمزيد ينظر : الإرشاد والتقريب للباقلاني ١ / ٢٧٨ وما بعدها .

(٤) ينظر : البرهان لإمام الحرمين ١ / ٨، والمستصفى ١ / ٥٩ وما بعدها ، والتنقيح ١ / ١٧٣، والمحرر للسرخسي ١ / ٤٢ وما بعدها ، وشرح الكوكب المنير لابن النجار ١ / ٣٠١ .

أدلتهم :

١ ـ استدل أصحاب القول الثاني بجملة من الاستدلالات منها ما يأتي :

الدليل النقلي :

ذكروا أدلة في الرد على الإيجاب العقلي ، ولم يكن بحوزتهم الأدلة التي تدل على أن الحسن والقبح ليسا بصفتين ذاتيتين للأشياء ، ومن الآيات التي استدلوا بها قوله تعالى : ﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً** ﴾ [١]، قالوا : إن هذه الآية ظاهرة في أن الله جل وعلا لا يعذب أحداً من خلقه ممن لم يرسل إليهم الرسل لا في الدنيا ولا في الآخرة ، وهذا المبدأ يظهر جلياً في آيات أخر قطعاً للحجة والأعذار ، كقوله تعالى : ﴿ **رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ** ﴾ [٢]، وقوله تعالى: ﴿ **وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ** ﴾ [٣]. والدليل على عدم وجود إيجاب عقلي (تكليف) قبل البعثة هو عدم المؤاخذة والعقاب ، إذ نوع العلاقة بين التكليف والمؤاخذة هو اللزوم ، فيلزم من وجود أحدها وجود الآخر ، ومن انتفائه انتفاء الآخر .

ومن السنة استدلوا بما ورد عن النبيّ ﷺ أنه قال : « ليس أحد أحب إليه العذر من الله ، من أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل الرسل » [٤].

مناقشة هذا الدليل :

أورد مثبتو الحسن والقبح العقليين وغيرهم اعتراضات على هذه الأدلة النقلية من حيث الدلالة لا من حيث السند ، ومنها :

(١) سورة الإسراء : الآية ١٥ .

(٢) سورة النساء : الآية ١٦٥ .

(٣) سورة طه : الآية ١٣٤ .

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب التوبة ، باب ما أحد أغير من الله عز وجل ١٧/ ٧٨ .

أولاً : قال المعتزلة : الرسول الوارد في الآية : ﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...** ﴾ هو العقل ، فهو الرسول الأصلي ، ولولاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء .

وضعف هذا الاعتراض واضح لا يحتاج إلى كبير رد ، وإنما يكفي أن نقول بأنه صرف للفظ عن ظاهره من غير مقتض ، وصرف له عن معناه الشائع المتبادر من غير قرينة، والعدول عن الظاهر إلى غيره دون ضرورة أو حاجة مردود غير مقبول .

ثانياً : إن التعذيب المنفي إنما هو التعذيب الدنيوي كما وقع في الدنيا من العذاب بقوم نوح وقوم هود وغيرهما وهذا لا ينافي التعذيب في الآخرة .

وردّ هذا الاعتراض كسابقته بأنه خلاف الظاهر من غير موجب ، وظاهر القرآن انتفاء التعذيب مطلقاً ، فهو أعم من كونه في الدنيا ، كما أن القرآن دل في آيات كثيرة على شمول التعذيب المنفي في الآية للتعذيب في الآخرة .

ثالثاً : إن محل العذر بالفترة المنصوص في قوله تعالى : ﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...** ﴾ وأمثالها في الأمر غير الواضح الذي يخفى على العاقل ، أما الذي لا يخفى على عاقل كعبادة الأوثان ، فلا يعذر فيه أحد ، لأن الكفار يقرّون بأن الله هو ربهم الخالق الرازق النافع الضار ، ويتحققون كل التحقيق أن الأوثان لا تقدر على جلب نفع ولا على دفع ضر ، وجاءت آيات تؤكد بأنهم وقت الشدائد يخلصون الدعاء لله وحده ، وذلك لكمال علمهم بأن غيره لا ينفع ولا يضر ، كقوله تعالى : ﴿ **فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ** ﴾ [١] وغيرها .

وردّ بأن الآية وردت بصيغة العموم فلا وجه لتخصيصها ببعض أنواع الكفر دون بعض دون مخصص مقبول [٢] .

---

(١) سورة العنكبوت : الآية ٦٥ .

(٢) ينظر : البحر المحيط ٦/١٥، وروح المعاني للآلوسي ١٥/٣٦ ، وفتح القدير للشوكاني ٤/٢٥٦ ، وأضواء البيان للشنقيطي ٣/٣٤٧ .

الدليل العقلي :

لو افترضنا كون الحسن والقبح ذاتيين عقليين للزم أن لا تختلف صفة الحسن والقبح باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان ، لكن الواقع لا يساند هذا الافتراض ولا يؤيده ، فكم من حسن عند بعض أو في وقت ما أو مكان ما غدا قبيحاً عند بعض آخر أو في زمن ومكان آخرين ، والعكس صحيح ، وليس التفاوت بحسب عقول متعددة ، بل قد يحصل ذلك لعقل واحد فلو كان قبح الكذب صفة ذاتية داخلية للزم أن لا تتغير ولا تتبدل ، وتدوم وتستمر ،ذلك أن الصفات الذاتية لا تقبل التغير ، ولكن قد يستحسن الكذب ويستقبح الصدق اتفاقاً ، ومثال هذا حسن الكذب حفاظاً على دم ضعيف مظلوم من ظالم جبار ، وقبح الصدق المفضي إلى هدر دمه المعصوم ، هذا وناهيك عن عوامل الهوى والمغريات المادية والمعنوية ومدى تأثيرها على العقل في حكمه على التصرفات .

مناقشة هذا الدليل :

هذا الدليل لم يخل من ضعف ، فالضعف فيه أولاً في تعين الكذب كحل أخير في مساعدة المظلوم ووجوب إنقاذه بل هناك قنوات متفرقة بمقدور المرء الاستفادة منها من غير لجوء إلى الكذب ، كالتعريض وقصد الغير أو الضرب على يد الظالم وإخبار النَّاس بظلمه ليشاركوه في المنع وغير ذلك ، وإن قُدِّر تعينه – على سبيل التنازل الجدلي – فالحسن والواجب ما لازمه من تخليص المعصوم الدم لا نفس الكذب ، والمعلوم أن اللازم غير اللزوم، ثم المقصود من الحسن العقلي أو قبحه هو بقيد الحيثية لا مطلقاً ، وقيد الحيثية هنا عبارة عن العقلاء ، أي الحسن أو القبح الذي تطابق عليه العقلاء بما أنهم عقلاء ، وبفرض تطابقهم من حيث كونهم عقلاء ، فإنّه لا مساغ لافتراض تحكيم الهوى والأغراض والمؤثرات الأخرى وإلا للزم الخلف [1].

---

(١) ينظر : الإحكام للآمدي ١/ ١١٧ وما بعدها ، والأصول العامة للفقه المقارن ص ٢٨٥ .

والذي يبدو لي ، أنه حصل خلط بين المجال الإدراكي المعرفي والمجال التطبيقي العملي، فالعدول عن الحق بدافع الهوى والمصلحة الشخصية ليس السبب فيه هو الإدراك العقلي أو الجهة المعرفية ، وإنما جميع العقلاء يدركون حسن العدل ، لكن كيفية تنزيله وتطبيقه أمر غالباً ما تداخله الشهوات والشبهات .

استدل الشاطبي بالغاية والحكمة من بعثة الأنبياء والرسل ، إذ لو كان العقل يدرك حسن الشيء وقبحه من غير احتياج إلى الشرع ، لكان في بعثة الرسل العبث والعبثية ، والشرع منزه عنه ، ونص مقاله : « أنه ليس كل ما يقضي به العقل يكون حقاً ، ولذلك تراهم يرتضون اليوم مذهباً ويرجعون عنه غداً ، ثم يصيرون بعد غد إلى رأي ثالث ، ولو كان كل ما يقضي به حقاً لكفى في إصلاح معاش الخلق ومعادهم ، ولم يكن لبعثة الرسل عليهم السلام فائدة ، ولكان على هذا الأصل تعد الرسالة عبثاً لا معنى له ، وهو كله باطل فما أدّى إليه مثله »[١].

ويقول في موضع آخر : « ولا بد للعقل من التنبيه من خارج ... فلو كان العقل غير مفتقر إلى التنبيه لزم المحال وهو الإخبار بما لا فائدة فيه ، لكنه أتى بذلك فدلنا على أنه نبّه على أمر يفتقر العقل إلى التنبيه عليه »[٢]، كما استدل بالدليل التأريخي المنبثق من الواقع حيث قال : « والبرهان على ذلك أحوال أهل الفترات ، فإنهم وضعوا أحكاماً على العباد بمقتضى السياسات لا تجد فيها أصلاً منتظماً وقاعدة مطردة على الشرع بعد ما جاء ، بل استحسنوا أموراً تجد العقول بعد تنويرها بالشرع تنكرها وترميها بالجهل والضلال والبهتان والحمق ، مع الاعتراف بأنهم أدركوا بعقولهم أشياء قد وافقت وجاء الشرع بإقرارها وتصحيحها ، ومع أنهم كانوا أهل عقول باهرة وأنظار صافية وتدبيرات لدنياهم غامضة ، لكنها بالنسبة إلى ما لم يصيبوا فيه قليلة »[٣].

(١) الاعتصام ١/١٠٦ .

(٢) المصدر السابق ٢/٤٨٨ .

(٣) المصدر السابق ١/٤٨٨ .

القول الثالث : إنَّ العقل يدرك حسن الأمور وقبحها ، لكن الإلزام لا يكون بالإدراك العقلي ، بل بالشرع ، ويبدو في هذا القول معالم الوسطية ، حيث إنه يتفق مع القول الأول (المعتزلة) في مقدماته ، أي قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح في الأفعال ، ويخالفه في المترتب على هذا الإدراك العقلي ، فقالوا : لا يترتب عى هذا الإدراك شيء من الأحكام والتكاليف ، وبالتالي لا ثواب ولا عقاب قبل ورود أدلة الشرع ، فهم يتفقون مع الأشاعرة في أن الإلزام الشرعي لا يكون بالعقل ، ويخالفونهم في إنكار الإدراك العقلي لوجوه الحسن والقبح في الأمور الشرعية ، وهم بذلك يوافقونهم في النتائج ويخالفونهم في المقدمات .

والقائلون بهذا الرأي هم أهل الحديث والظاهرية وكثير من الماتريدية وابن تيمية (ت٧٢٨ هـ) وتلميذه ابن القيم (ت ٧٥١ هـ) من الحنابلة ، وبعض الأشاعرة والإمامية [١].

أدلتهم :

أشرنا قبل قليل إلى أن أصحاب هذا الرأي يلتقون مع المعتزلة في بداية الدرب ، ويفارقونهم عند نهايته ، وأنهم يلتقون مع الأشاعرة في النهاية والنتائج ، ويخالفونهم في البداية والمقدمات ، لذلك تراهم استدلوا بكل ما استدل به المعتزلة في إدراك الحسن والقبح في الأفعال والتصرفات عقلاً ، وكل ما احتج به الأشاعرة في إقصاء التكليف العقلي ، وسنقتصر هنا على إضافات أضافوها إلى هذه المستندات ، ومنها :

الدليل النقلي :

يبدو في هذا المقام أنهم ينطلقون من نقطة اتفاق الجمهور على تعليل الأحكام ليستدلوا بذلك على إمكان الإدراك العقلي للحكم الشرعي اعتماداً على سبق العلة لمعلولها .

---

(١) ينظر : الإحكام لابن حزم ١ /٥٧ ، ومجموع الفتاوى ٨ /٤٢٨ ، و٤٣٤ – ٤٣٦ ، ومدارج السالكين لابن قيم الجوزية ١ /٢٣١ وما بعدها ، والبحر المحيط للزركشي ١ /١٤٥ وما بعدها ، وجامع الأسرار للكلكي ٤ /١٢١٧ ، والأصول العامة للفقه المقارن ص ٢٩٨ وما بعدها .

ومن أدلتهم النقلية قول الله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً ﴾[١].

وجه الدلالة : أن الله تعالى علل المنهي عنه بكونه فاحشة وساء سبيلا ، وهذا يدل على أنه كان مستقبحاً قبل النهي ، وإلا للزم منه الاستحالة المنطقية من تخلف العلة عن المعلول وتأخرها عنه ، والمعلوم أن العلة تسبق المعلول .

تعقيب وتعليق :

بعد هذا الاستعراض لأهم الآراء الواردة في الموضوع وبيان أقوى أدلتهم تتراءى لي الملاحظات الآتية :

١ – القول بأن العقل البشري عاجز وغير قادر على إدراك حسن التصرف أو قبحه على الإطلاق ، ولا بد من الشرع ليعرفنا على الحسن والقبح في كل صغيرة وكبيرة ، قول بعيد عن الصواب وبعيد عن الواقع ،وذلك لأمور منها : أنه تعالى ركّب في النفس الإنسانية وسائل يميز بها هذا الحسن وذاك القبيح ، وبوّأ العقل والاعتداد بنتائجه في القرآن الكريم منزلة ، فهناك حشد كبير من الآيات تخاطب أولي الألباب وأولي النُّهى والعالِمين وأولي الأبصار وغيرها ، وأن المنهج القرآني والأسلوب الخطابي القرآني للعقل البشري من الأسباب المهمة جداً التي رشحت رسالة الإسلام للخلود وبسطت نفوذها وتعاليمها على الإنسان وعلى الحياة ، والحقيقة التي لا ينبغي أن تغيب عن الأذهان أن الخطاب الشرعي التكليفي موجه للإنسان المتمتع بالعقل والرشد دون القاصرين الفاقدين . والتفاتة متأنية إلى العالم المتحضر تشهد بالضرورة وتذعن لقدرة العقل الذي وهبه الله تعالى إياه ، ومن ثَمَّ يستوعب ضخامة حجم التكريم الرباني للإنسان ، ولهذا نؤيد ما قاله الشوكاني في هذا المجال ، حيث قال : « إنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو

(١) سورة الإسراء : الآية ٣٢ .

قبيحاً مكابرة ومباهتة »[١].

٢ – القول بأن العقل الإنساني مهيمن على إدراك الحسن والقبح في جميع الأفعال والتصرفات (ما عدا التعبدي منها) قول هو الآخر بعيد ، فليس هناك دليل يعضده وواقع يثبته ، بل الواقع يناقضه ، فكم من أقوام وشعوب في العالم وفي هذا العصر عصر النهوض والتقدم الثقافي والتقني ما زالت عقولهم لم تفق فلم ترشدهم إلى الهدى ، فحرموا على أنفسهم أشياء استقبحوها بعقولهم ، فمنهم من يتبتل عن الزواج ، ومنهم من يتجنى على الجهاز التناسلي وأداته ، ومن يمتنع عن ذبح الحيوان ، لما يرى فيه من اعتداء وهدر لحقوق الحيوان ، ومن ناحية أخرى ارتكبوا ما قبحه الشرع بناء على أن العقل يحسنه ففضلوا لحم الخنزير والقرد على سائر أنواع اللحوم ، مع أن الجاري على مقتضى العقل تقبيحه وتحريمه ، وحسنوا التعامل بالربا وأقاموا مؤسسات وبنوكاً ربوية ، وأباحوا الحرية الجنسية والاختلاط بين الجنسين والتبرج الممقوت ، واستحسنوا الزواج من المحارم ، على أساس أن العقل لا يقبحه ، كما هو الحال عند الشعوب المتحضرة في مراحل من التأريخ ، وقبحوا تدخل الدين في توجيه الحياة ، فأبعدوه عن الدولة ، وغير ذلك الكثير .

وقد يقول قائل : إن ما ضربتم به الأمثلة ما زال العقل يحسنه في أمثلة المجموعة الأولى ويقبحه في المجموعة الثانية ، ومن ذهب إلى خلاف ذلك لم يذهب إليه إلا لاختلال في عقله وتحكيم لهواه أو بدوافع فكرية عقدية .

أقول : ما ذكر في التوضيح أو الاعتراض لا يمكن أن يهمل ويبعد عن الحسبان ، لكن الذي نلحظه هو عدم الدقة في تعميم القول ، ذلك أن كثيراً من هذه القضايا قد أخذت تشكلاً قانونياً في دول لم يرد في دستورها ذكر للدين فضلاً عن سلطانه على التشريع ، ولا يمكن أن يوصف صنّاع القرار فيها بالارتجالية وبأنهم من مختلي العقول ومن

---

(١) إرشاد الفحول ص ٩ .

القاصرين ، لأن هذا الموقع الحساس لا ينتخب له إلا عقلاء القوم وخيارهم وأصحاب التجارب والدراسات والشهادات بينهم ، ومنهم المفكرون والموجهون ، كما يبعد بشيء ما القول بتحكيم الهوى ، لأن هذه القرارات تحظى على الأقل برأي الغالبية البسيطة (٥٠ ٪ + ١ من مجموع الأصوات) مما يضيق الخناق على تدخل الهوى ، وأن يظن بهم أنهم لا يكترثون بتحقيق المصالح والخير للبلاد والعباد .

٣ – العقل ليس هو العلة (المؤثرة) في التحسين والتقبيح ، بمعنى أنه ليس ذا أثر في تكوين طبيعة الشيء وتحديد حقيقته من حيث هي هي ، وكل ما هنالك أنه من وسائل الاسترشاد والاستدلال أو الدلالة على ما في الشيء من حسن أو قبح ، وبالتالي فلا يكيّف العقل وضع الأشياء التي هي ظروف موضوعية قائمة خارج العقل وبمعزل عنه ، فالعقل لا يوجب قبح التصرف ولا حسنه ، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة ، شأنه في هذا شأن العلم ، فإنّه لا يتعلق بالشيء على ما هو عليه أو به ، من غير أن يصير المعلوم كذلك بالعلم به ، فالعلم صفة قائمة بالشخص العالم ، بينما المعلوم هو ذات الشيء ، فاختلفت جهتا الإضافة والتعليق ، وقس على هذا نوعية العلاقة والترابط بين العقل وحسن الشيء أو قبحه .

٤ – لا نسلم أن ما كان حسناً ومقبولاً عند المخلوق حسن ومقبول عند الخالق بالضرورة ، وما كان قبيحاً عنده قبيح عند الخالق ، لأن هذا التصور يضم بين طرفيه قياس الخالق سبحانه وتعالى على خلقه ، وهذا ما نخشى منه أن يفضي شيئاً فشيئاً إلى أقوال الفرقة القدرية الباطلة ، أو ينتهي بنا المقال إلى المحظور الذي ارتكبه اليهود من المقايسة بين المخلوق والخالق ، حيث جعلوا صفات المخلوق أصلاً تقاس عليها صفات الخالق ، فوصفوا الله تعالى بما وصفوا به الإنسان من فقر وبخل ولغوب ، لذلك لا نرى الملازمة والطردية بين كون الشيء قبيحاً عند العقل أن ينهى عنه الشارع ، والعكس صحيح ، وهذا التقرير ظل باقياً في

بوتقة التنظير والجدل ، أمَّا من الناحية العملية فلا يستحضر له مثال ، وقد قيل لبعض الأعراب وقد أسلم لما عرف دعوته ﷺ : عن أي شيء أسلمت ؟ وما رأيت منه مما دلك على أنّه رسول الله ؟ قال : ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ، ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به ، ولا أحل شيئاً فقال العقل ليته حرمه ، ولا حَرَّم شيئاً فقال العقل ليته أباحه [1]، فقد استدل على صحة دعوته بمطابقة أمره لكل ما حسن في العقل .

٥ – العقل البشري قد يدرك حسن الفعل أو التصرف إدراكاً كلياً إجمالياً لا يفي بالمطلوب ، ولم يكن بدٌّ من الإدراك التفصيلي دفعاً للفساد وقطعاً للألسنة من القيل والقال والتخاصم والشجار ، فالعدالة مثلاً قد أطبق على حسنها العقلاء ، وأقيمت علىٰ أساسها الدساتير ، لكن حصل تفاوت فاحش ومتناقض تماماً في ضبط حيثياتها وتحديد تفاصيلها لدى أصحاب العقول ، وتشكل قطبان ومعسكران الشيوعية والرأسمالية ، فالشيوعية الحمراء رأت أن العدالة لا يمكن أن يتنعم بها الإنسان إلا إذا ألغيت الملكية الفردية وحلت محلها الملكية الجماعية ، وفي الوقت نفسه رأى القطب الثاني الرأسمالي أن العدالة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا فسح المجال أمام الفرد ليمتلك ما يشاء ويعمل مواهبه في إنماء ملكيته بعيداً عن رقابة السلطة الحاكمة ، والذي أوقعهم في هذه التناقضات هو نظرهم القاصر إلى الإنسان وصلته بالمال ، فلم ينظروا إليهما نظرة متكاملة شاملة متعددة الأبعاد ، ومن هنا تبرز حاجة الإنسان ملحة إلى من يضمن له العدل في تشريعاته ، ولا يمكن أن يضمن ذلك في أرقى صورة غير الله اللطيف الخبير بالإنسان ومتطلباته .

٦ – لم يكن معيار التحريم في الشرائع السماوية السابقة ما يستقبحه العقل ، بل كانت المحرمات تقرر بمثابة عقوبات لأهل الدين جزاء انحراف اقترفوه ، مثل بعض الأطعمة والأشربة التي حرمت في دين دون آخر ، وعلى قوم دون آخرين ﴿ **فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا**

---

(١) مدارج السالكين ١ / ٢٣٥ .

حرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً ﴾[١]، وبين هذه المحرمات في موضع آخر ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ ﴾[٢]، وجاء الإسلام فأعلن الأساس الموضوعي في التحريم ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴾[٣].

٧ – لا تقوم مسؤولية الإنسان أمام الله تعالى في الأحكام التكليفية قبل الشرع ، ذلك لأن التماس الأعذار للناس هو أقرب من روح الشريعة وأيسر لهم وأرفق بحالهم ، وأنه لا أحد أحب إليه العذر من الله تعالى ، يقول سيد قطب (ت ١٣٨٥ هـ) في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ... ﴾ : « وقد شاءت رحمة الله ألا يأخذ الإنسان بالآيات الكونية المبثوثة في صفحات الوجود ، وألا يأخذه بعهد الفطرة الذي أخذه على بني آدم في ظهور آبائهم »[٤].

فالذي يعيش حالياً في منطقة نائية بعيداً عن فهم الأحكام الإلهية تجاه ربه لا يسأل عنها لا في الدنيا ولا في الآخرة ، لأن الأصل براءة الذمة ، ويبقى هذا الأصل ويستمر إلى أن يثبت خلاف ذلك ، ولأن مساءلته قبل الشرع تأباه الشريعة ونصوصها إذ ﴿ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾[٥]، وأما ما ذهب إليه المعتزلة من المساءلة على أساس التحسين والتقبيح العقليين فإنه يتعارض والأدلة المذكورة التي تثبت بأن الحجة لا تتم إلا بوصول الخطاب ، ثم إن الثواب والعقاب من آثار الطاعة والعصيان للتكاليف الواصلة من المشرع ، كما أن من أوليات العقل تقبيحه العقاب قبل وصول البيان والخطاب ، وبالتالي نستطيع القول بأن الشريعة قد سبقت القوانين الوضعية في تقرير مبدأ (لا جريمة ولا عقوبة إلا بالنص) .

---

(١) سورة النساء : الآية ١٦٠ .

(٢) سورة الأنعام : الآية ١٤٦ .

(٣) سورة الأعراف : الآية ١٥٧ .

(٤) في ظلال القرآن ٤/٢٢١٧ .

(٥) سورة البقرة : الآية ٢٨٦ .

٨ – مجرد الإدراك العقلي للحسن والقبح غير كاف في ترغيب المكلف على الإقدام أو تنفيره عن القبيح ، فلا بد أن يكون ثمة حافز – أو حوافز – يدفع المكلف على الامتثال أو الاجتناب ، ولا حافز يؤثر على القلب والضمير والمشاعر فيحركها مثل الحوافز التي تتفتق من الخطابات الإلهية ، وخير مثال على ما نقول المفارقة الهائلة بين ما توصلت إليها الدراسات الميدانية في الولايات المتحدة الأمريكية والخطاب الإلهي ، حيث سخرت أمريكا وجندت وسائل إعلامها المرئية والمسموعة والمقروءة وأموالاً باهظة في عام (١٩٣٦ م) للحيلولة دون شرب الخمر ، ولكن هذه المحاولات باءت بالإخفاق الذريع ، ولا يخفى أثر الكلمة الربانية ﴿ **رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ﴾ (١) في النفوس المسلمة ، واستجابتهم لنداء ربهم ، يوم أعلن الإسلام تحريمه النهائي القطعي للخمر .

٩ – إنكار الأشاعرة لدور العقل في التحسين والتقبيح – كما يبدو – لم يكن إنكاراً منبثقاً من ذاتية الموضوع ، كقضية علمية بحتة موضوعة تحت المحك العلمي الصرف الحيادي بعيدة عن عوامل خارجية ، وإنما كان اعتبار مآل الحكم والخطوة التي تلي هذه المسألة وما يتمخض عنها والقراءة البعيدة والتحفظ أدى بهم إلى إعلان هذا الموقف ، الذي لا يقبل المرونة والذي قد يصطدم الإسراف فيه مع النص الشرعي ، وقد يكون من الأسباب والعوامل التي كمنت وراء هذا الدور ما يأتي :

أ – تسرع المعتزلة في عرض النظرية والمبالغة في الاعتداد بالعقل ، وتضخيم دوره، والتعسف في تأويل النصوص لإثبات سلطان العقل ، واصطدامهم بالوعي الجمعي للأمة وعلمائها ، ويبدو هذا من خلال تأكيداتهم المتكررة لدور العقل ابتداء وما فرضوا عليه من حجر انتهاء ، مما يوحي بأن موقفهم كان تذرعياً أكثر من أن يكون علمياً وموضوعياً ، فهذا هو الغزالي العلم الأشعري يؤكد في عباراته على أهمية العقل ويعده « الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل ، وشاهد الشرع ، وهو الشاهد المزكى المعدل » (٢).

(١) سورة المائدة : الآية ٩٠ .

(٢) المستصفى ١/١٣ .

ب - التحفظ والتحوط من سوء التوظيف والاستغلال حتى لا يتذرع بالقضية إلى تبديل الشريعة وتغييرها من شريعة سماوية ربانية إلى شريعة عقلية وضعية ، وعليه لا يكون الدين كله لله .

ج - تقلُّب الموازين وترك المعايير التي وضعها الراسخون في العلم في الحكم على النص بالقبول أو الرفض ، فتوضع تحت الاختبار العقلي والفحص المختبري النصوص القطعية ثبوتاً ودلالة ، قرآناً وسنة ، فما قبلته العقول فهو المقبول ، وما رفضته العقول فهو المرفوض والمردود ، مهما كانت مرتبة النص ومنزلته ، ويوسع محل الاجتهاد حتى يتجاوز دائرة ما فيه نص ظني وما لا نص فيه ويمس ما فيه نص قطعي ، وبعبارة أخرى يتعامل مع النص الشرعي بالمعايير التي تتعامل بها النصوص الأخرى كنص أدبي مثلاً ، فيحل محل المنهج الإسلامي القويم في نقد النص وتفسيره مناهج أخرى مضطربة ومتصارعة لا تلتزم حدود اللغة وأدب الخطاب الشرعي ﴿ **أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ** ﴾[1] .

د - الإفضاء تدريجياً إلى عدم الاكتراث وإغفال البعد المصدري المعرفي الغيبي للنص ، فيطغى البعد العقلي للنص على البعد المصدري الماورائي فيختل التوازن [2] .

بيان الراجح :

بعد هذه الملاحظات يمكننا القول بأنَّ الراجح كما يبدو هو أن العقل يدرك الحسن والقبح في بعض التصرفات دون جميعها ، ولا يترتب على هذا العقلي تكليف ولا مساءلة، وهو وحده لا يبعث المكلف على الامتثال أو الاجتناب ، لذلك لا بد من الباعث الشرعي وخطابه ، وما ورد في المساءلة فإنه أخبار آحاد ، ولو خُصِّص بها العمومات الواردة النافية ، فيبقى الخطاب شاملاً لبقية أفراده ومدلولاته .

---

(١) سورة البقرة : الآية ٦١ .

(٢) النصوص التشريعية لها بعدان ، سواء أدركناهما أم لا ، البعد المصدري ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ** ﴾ ، والبعد العقلي ، فإنَّ النصوص التشريعية ما نزلت إلا لكي يفهمها العقلاء .

من ثمرات الخلاف :

ترتب على الخلاف في مصدر التحسين والتقبيح ثمرات مختلف ألوانها ، منها : شكر المنعم ، ومسائل في الحظر والإباحة ، وقضايا في التكليف ، لكن الذي أود أن أشير إليه مسائل مهمة ، منها :

– القائلون بجواز الإدراك العقلي للحسن والقبح ذهبوا إلى أن هناك أحكاماً ثابتة صدقها ذاتي ضروري لا يمكن نسخها في شريعة من الشرائع لا في عهد الرسول ﷺ ولا بعده، وذلك كمعرفة الله وتوحيده وحسن العدل وقبح الظلم ، فهذه الأمور إذ جاء بها نص تشريعي علم مباشرة أنه محكم لا ينسخ ، بينما النافون له ذهبوا إلى أن المدلول ليس مؤثراً في الدال ، فكل حكم شرعي سواءٌ في إمكان نسخه في عهد الرسول ﷺ ، وقد أدى هذا الاختلاف في تصور الأحكام إلى أن يكون توافر النصوص القطعية في الكتاب والسنة من حيث الدلالة أمراً صعباً عسيراً ،وذلك بناء على احتمال النسخ الذي يؤثر مجرد افتراضه عندهم في تنزيل رتبة النص القطعي إلى درجة الظنيات ، لكن الحنفية يرون أن هناك نصوصاً محكمة لذواتها لا تحتمل النسخ من أجل معناها كنصوص العقائد والأخلاق وما يتعلق بالأخبار ، وسبب مصيرهم إلى هذا أن هذه الأحكام كانت وصفاً لما هو حقيقة وليست يعود الأمر فيها إلى أمر خارج عن ذاته ، فوحدانية الله تعالى أمر لا يعود إلى تكليف المكلفين ، ولذا أخرجها الأصوليون من إطار الأحكام الفقهية [١] .

هذا وقد ذكر الشاطبي أن مثل هذه الأمور التي صدقها ذاتي تجمع بين الشرائع السماوية كلها من كليات الشرائع ، وأنها لم يثبت نسخها في شريعة من الشرائع بالاستقراء الذي لا يدع مجالاً للشك ، فقد تبين بذلك أن هناك بعض الأمور قبل شرع الإسلام لا يمكن أن تخالفها شريعة من الشرائع ، والعقل يحسن ذلك الاتفاق ويقبح الافتراق في مثل توحيد الله تعالى واحترام العدل وحب الصدق وما إليه .

---

(١) ينظر : تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١ / ١٧٠–١٧٤ .

بيد أن الذي ينبغي أن يقال : إن المعتزلة والجمهور متفقون جميعاً على أنّه لا يجوز ثبوت كل الأحكام الشرعية عن طريق الدليل العقلي (الكسب البشري) ، وأنه يجوز ثبوت ما دون الكل ، فثبت أن الخلاف في المسألة بعد ورود الشرع يكاد يكون لفظياً ، إذ الكل متفقون على أنه لا يجوز إثبات كل أحكام الشريعة بالعقل وأنه يجوز غير ذلك .

– المثبتون للتحسين والتقبيح العقليين أرادوا توجيه القضية سياسياً ، بأن يضعوا قاعدةً وقانوناً للسمع والطاعة ، كأن يقولوا للحكومة والجهة المسؤولة بأنه لا سمع ولا طاعة إلا فيما يحسنه العقل ويتطابق مع مقتضيات قوانينه ، وبالتالي ليضعوا حداً لتصرفات هؤلاء الحكام الذين يستغلون المنصب الإداري والسياسي لتحقيق مآربهم الشخصية ومصالحهم الخاصة ، ويتسلطون على الرقاب والأرزاق باسم الدين ، ونصوصه المعصومة البريئة عن جور الجائرين . هذا ولا يخفى علينا موقف المعتزلة حينما تمسكوا بزمام السلطة كيف ضحوا بهذه المبادىء ، وكيف هم تعسفوا في استعمال السلطة ، وكيف كانوا يجبرون العلماء لتأييد آرائهم ، وأصبحوا يئدون الحرية الفكرية ويجهضون التعددية في الرأي ، ومحنة الإمام أحمد بن حنبل خير شاهد على ذلك .

– من المسائل الكلامية التي حصل فيها مناقشات ساخنة بين المتكلمين مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة ، وجذور القضية لها وثيق الصلة بالتحسين والتقبيح ، فالمثبتون للتحسين والتقبيح العقليين أنكروا رؤية الله تعالى ، وتأولوا الأدلة الواردة فيها ، وقالوا : رؤيته تعالى مما يحيله العقل ويقبحه ، لأن العقل يحيل رؤية ما لا جهة له ولا كيف ، بينما النافون للتحسين والتقبيح العقليين أثبتوها بناء على الدليل الشرعي .

– تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان والأحوال ، فالذين أثبتوا التحسين والتقبيح العقليين لم يقبلوا هذا التغيير ، لأن الأحكام الشرعية جاءت وفقاً لما في الأفعال والتصرفات من حسن وقبح ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للأشياء لا تقبل التغيير ولا التبديل ، من زمان إلى آخر ، ومن مكان إلى آخر ، بينما النافون لم يروا حرجاً في هذا التغيير .

– في العقود ، فقد قسم جمهور الحنفية – الذين أثبتوا للعقل قوة إدراك الحسن والقبح من غير تكليف – العقود من حيث الاختلال الحاصل فيها إلى أربعة أنواع : الباطل والفاسد والموقوف وغير اللازم ، فالباطل والفاسد عندهم قسمان : الباطل ما كان الخلل حاصلاً في أصله ووصفه ، والفاسد ما حصل الخلل في وصفه دون أصله ، فمتى انجبر الخلل عاد العقد صحيحاً ، بخلاف فساد الأصل فإنّه لا يعود صحيحاً أبداً ، وذلك مصيراً منهم إلى الفرق بين ما يعود القبح فيه إلى ركن ذاتي وما يعود فيه إلى وصف غير ذاتي ، فإن الأوصاف الذاتية لا يمكن أن تنفك عن مدلولاتها أو ما تقوم به ، فإذا كان التحريم من أجله وجب أن يكون العقد باطلاً ، أما الأوصاف غير الذاتية فإنها يمكن انفكاكها عن محلها بحسب العقل ، فإذا انجبر الخلل الحاصل من أجلها عاد العقد إلى صفته الأصلية التي لا تنفك عنه ، لكن الجمهور لم يفرقوا بين ما يعود الخلل فيه إلى وصف ذاتي أو وصف خارجي وإن كان لازماً ، وذلك بناء على أن الحكم ثابت بالشرع ولا مدخل لإدراك البشر في تمييز ما هو ركن في الخلل أو هو وصف فيه ، لكن الحنفية بصنيعهم هذا أنقذوا كثيراً من العقود والمعاملات من الانهيار ، وجلبوا أنظار فقهاء القانون فأثنوا عليهم خيراً .

أثر التحسين والتقبيح على البعد المقاصدي [١] :

ليس بخافٍ على من درس الأصول واطلع على اجتهادات العلماء في غابر الزمان إلى الوقت الحاضر أن إسهامات الأصوليين في التنظير ، ومجهودات الفقهاء في التنزيل كانت تنصب في إصابة المقاصد الشرعية ، فهذه التنظيرات وتلك الاجتهادات كانت مقصدية ، وإن لم يصرحوا بهذا الأمر ولم يفردوه بالحديث ، إيماناً منهم أن مقاصد الشريعة روح سارية

---

(١) أصل كلمة المقصد قَصَدَ ، ومادة قَصَدَ تفيد المعاني الآتية : استقامة الطريق ، والسهل غير الشاق ، يقال : طريق قاصد أي سهل مستقيم ، والقصد : العدل والاعتماد وإتيان الشيء ، يقال قصدت قصده أي نحوت نحوه . ينظر : لسان العرب ٣ / ٣٥٣ وما بعدها ،ومعجم مقاييس اللغة ٥ / ٩٥ .

وفي اصطلاح الأصوليين ، عرفها علال الفاسي (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص ٧) بقوله : المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها ، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها .

في الأصول والفروع ، هذا أمر واضح لا نعلم فيه خلافاً فلا يحتاج إلى إطلاق عنان الكلام وسرد الأدلة فيه ، لكنهم اختلفوا في الوسائل والأدوات المنهجية التي من شأنها أن تكشف المقصد . خذ مثلاً ابن حزم الظاهري فإنه اعتقد أن مقاصد الشارع إنما تكتشف بالمنهج الظاهري الذي تبناه ودعا إليه ودافع عنه دون غيره .

وقد أخذ الكلام عن المقاصد صورة التنظير الأصولي بدءاً بإمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ) ، ومروراً بالغزالي والرازي (ت ٦٠٦هـ) والآمدي (ت ٦٣١هـ) والعز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) وابن تيمية وتلميذه ابن القيم وابن السبكي (ت ٧٧١هـ) وغيرهم ، إلى أن جاء الشاطبي الذي شيَّد نظرية المقاصد بتقعيدها والتأطير لها والتفريع عليها ، ثم شرعت تحتل مكانها المناسب في دراسات الأصوليين متمثلة في العالم الزيتوني ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) والعالم المغربي علاّل الفاسي ، وما زالت الدراسات تواصل خطاها في هذا المجال نظراً لأهمية الموضوع وكبير آثاره .

والذي يعنينا بالتحديد هو البحث عن مدى سلطان التحسين والتقبيح العقليين وصلاحيتهما في الكشف عن مقاصد الشريعة ، وهل يندرج تحت الآليات والوسائل المعتد بها لدى أهل الصنعة في هذا البيان والكشف ؟

وقبل الإجابة عن هذا الإشكال فإنه من الجميل التعرض – ولو بصورة إجمالية وسريعة – لهذه الوسائل والأدوات كما طرحها خبراء هذا الميدان وضبطوها ، كي لا نُدخل في مقاصد الشريعة ما ليس منها ، ونُخرج ما هو من صميمها ، وعلى رأس هؤلاء الشاطبي بوصفه رائد الفكر المقاصدي ، ومقاصد الشارع في نظره تستخلص عبر القنوات الآتية [١]:

أولاً : اللغة العربية ، فالعناصر اللغوية الصادرة عن الشارع ، والعناصر الخارجية المحددة لحالات استعمال النص تشهد دوراً في ضبط المعنى المقصود منه شرعاً ، فمقاصد

---

(١) ينظر : الموافقات ٢/٣٧٥ وما بعدها ، ٢/٦٦٦ وما بعدها .

الشريعة لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ، فكلّما كان أمكن باعاً فيها كان أقدر على إدراك مقاصد الشريعة ، لأن لسان العرب هو المترجم الشرعي عنها ، هذا وقد أكد على أهمية هذه القناة المُنظِّر الثاني للمقاصد ابن عاشور [(١)]، كما نبّه على أهميتها من قبل الإمام الشافعي – رحمه الله – في « رسالته » في باب البيان .

ثانياً : الأوامر والنواهي الشرعية إذا جاءت ابتدائية وتصريحية وعللها دلت على مقصود الشارع ، فالأوامر تدل على قصد الشارع إلى حصول المأمورات ، والنواهي تدل على قصد الشارع إلى منع حصول المنهيات ، فإذا تبين معقول الأمر والنهي لزم اعتباره فيهما ، من غير إسراف ومغالاة فيها ، فالأخذ بظواهر النصوص أمر ضروري إلى جانب مراعاة العلة والمقصد من غير وكس ولا شطط .

ثالثاً : المقاصد التبعية ، وهي مقصودة للشارع بالقصد الثاني ، وإنها خادمة ومكملة للمقاصد الشرعية الأصلية ، وما كان خادماً ومكملاً لمقصود شرعي فهو أيضاً مقصود للشارع ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، كالزواج مثلاً بقصد طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية وغيرها [(٢)].

رابعاً : سكوت الشارع ، سكوت الشارع عن اعطاء حكم أو وضع تشريع مع قيام المقتضي ، والسكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص ، وهذا المسلك يتعلق أكثر ما يتعلق بالعبادات ، وجعل الشاطبي هذا المسلك مرتكزاً أساسياً في رفض البدعة [(٣)].

خامساً : الاستقراء ، وهو البحث والتتبع والتفتيش في نصوص الشريعة للتوصل إلى

---

(١) ينظر : مقاصد الشريعة الإسلامية ص ١٢٧ ، والتحرير والتنوير ١ / ٣٩ .

(٢) عدّ الشاطبي المقاصد التبعية مسلكاً من مسالك معرفة مقاصد الشارع ، والذي يبدو لي أنها قسم من أقسام المقاصد ، وما كان قسماً لشيء لا يكون مسلكاً من مسالكه ، حتى القول بأنها مسلك لمعرفة المقاصد الأصلية قول لا يتجه ، ذلك لأن المكمِّل لشيء لا يكون مسلكاً لمعرفة مكمّله .

(٣) الموافقات ٢ / ٦٨١ .

المقصد ، بحيث تتوارد الأدلة على معنى واحد مقصود للشارع ، وكان حريصاً على هذا المسلك في تثبيت ما يقرره [١]، كتضافر الأدلة على أن حفظ النفس مثلاً مقصد من مقاصد الشارع .

هذا وقد عَدَّ ابن عاشور طريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة وتمحيص ما يصلح لأن يكون مقصوداً لها مسلكاً من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة [٢].

والذي أردنا أن نسلط الضوء عليه هو أن الشاطبي – رحمه الله – لم يتطرق خلال دراسته لهذه المسالك إلى دور العقل ومعطياته بصراحة وبوضوح ، ولا يفهم من هذا أنه عزل العقل وجمد دوره في استخلاص المقاصد ، لأن ذلك أمر لا يتفق ونصوص الشريعة على أنّه يتعارض مع صريح النصوص وجليات الشرع الداعية إلى التفكر وتدبر آيات الله المقروءة والمبثوثة في الكون والوجود ، ولا يخفى على ذي لب أنّه بات غير ممكن فهم النصوص إن لم يكن ثمة عقل يدبِّرها ، ولم يذكر العقل منها باعتباره مسلكاً مستقلاً عن النصوص بعباراتها وروحها ومغزاها وبمفهومها ومجموعها ، بعيداً عن توجيهات الشريعة وقواعدها ، أمَّا العقل المستهدي بها فلا جدال حول اعتماده ، وتتجلى هذه الحقيقة بما أشار إليه في حديثه عن اعتبار علل الأوامر والنواهي في كشف مقاصد الشارع حيث قال : « وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه » [٣]، ومن هذه المسالك التي تناولها علماء الأصول ما يأتي :

أولاً : النص : ويقصد به النصوص التشريعية نفسها ، ومنها ما يدل على العلِّيَّة صراحة وقطعاً بحيث لا يحتمل غير العلة ، ومنها ما يدل عليها ظاهراً وظناً ويحتمل غير العلة احتمالاً مرجوحاً [٤]، أو يدل عليها عن طريق التنبيه والإيماء وهو اقتران الوصف

---

(١) هذا ، ولم يصرح الشاطبي بهذا المسلك هنا وإن كان يسري في كتابه سريان الدم في الجسد . ينظر : نظرية المقاصد للريسوني ص ٣٧٠ وما بعدها .

(٢) ينظر مقاصد الشريعة الإسلامية ص ١٣٠ .

(٣) الموافقات ٢/٦٦٨ .

(٤) شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/١١٧ وما بعدها .

بحكم لو لم يكن الوصف أو نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيداً عن فصاحة كلام الشارع ، فيحمل على التعليل درءاً للاستبعاد [١]. مثال الأول كقوله تعالى : ﴿ **كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ منكُمْ** ﴾ [٢]، ومثال الثاني كقوله تعالى : ﴿ **كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ** ﴾ [٣]، ومثال الثالث كقوله تعالى : ﴿ **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ** ﴾ [٤].

ثانياً : الإجماع : بأن تجمع الأمة على وصف ما علة للحكم ، كإجماعهم على تعليل تقديم الأخ من الأبوين في الإرث على الأخ للأب بامتزاج النسبين ، فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح [٥] ، وفي الحقيقة لا يعد الإجماع مسلكاً مستقلاً لكشف العلة ، لأن الإجماع إنما يعتبر حجة إذا استند على دليل شرعي ، ويأتي دور الإجماع ليؤكد على العلية بنقلها من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع واليقين .

ثالثاً : السبر والتقسيم : وهو حصر الأوصاف في الأصل المقيس عليه وإبطال ما لا يصلح بدليل فيتعين أن يكون الباقي علة ، وهو استقراء وجمع ما يحتمل أن يكون علة لشرع الحكم ثم يختبر المجتهد كل وصف من تلك الأوصاف واحداً تلو آخر حتّى يستقر به الاختبار إلى تقرير وصف من بينها وجده مناسباً لحكم الشارع أو عهد من الشارع اعتباره في جنس ذلك الحكم ، فهو ليس بمسلك مستقل كسابقه ، ومثال ذلك كإسقاط المجتهد الأوصاف الآتية من الاعتبار : الطول والقصر ، السواد والبياض ، الحلو والمر ، العربي والأجنبي ، والشرقي والغربي ، وغيرها ، فإن هذه الأوصاف ليس لها أثر على الحكم الشرعي البتة لأننا عهدنا من الشارع عدم الالتفات إليها مطلقاً في إثبات الأحكام .

---

(١) المستصفى للغزالي ٢ / ١٣١ ، وشرح الكوكب المنير ٤ / ١٢٥ .

(٢) سورة الحشر : الآية ٧ .

(٣) سورة إبراهيم : الآية ١ .

(٤) سورة البقرة : الآية ٢٢٢ .

(٥) المستصفى ٢ / ١٣٣ ، مختصر المنتهى مع شرح العضد لابن الحاجب ٢ / ٢٣٣ .

رابعاً : المناسب أو المناسبة : وهو الوصف المعلل به ، ولا بد أن يعلم من الشارع التفات إليه، وينقسم المناسب من حيث اعتبار الشارع له أو عدم اعتباره إلى خمسة أقسام:

القسم الأول : المناسب المؤثر : وهو ما ثبت شرعاً (بالنص أو الإجماع) اعتبار عينه في عين الحكم ، ومثاله اعتبار الشارع بالنص تعليل نقض الوضوء بمس الذكر .

القسم الثاني : المناسب الملائم : ما ثبت شرعاً اعتبار عينه في جنس الحكم ، أو اعتبار جنسه في عين الحكم ، أو اعتبار جنسه في جنس الحكم ، ومثال الأول كتأثير الصغر في الولاية على النكاح ، يثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة ، كما ثبت له ذلك في ولاية المال بجامع الصغر ، فالصغر واحد في المسألتين ، والحكم الولاية وهي جنس لولاية النكاح والمال . ومثال الثاني جواز الجمع في الحضر في حالة المطر قياساً على السفر بجامع الحرج ، الحكم في المسألتين واحد وهو رخصة الجمع ، والوصف هو الحرج وهو جنس للحرج الحاصل بالسفر والحاصل بالمطر ، والشرع اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع ، ومثال الثالث وجوب القصاص في القتل بالمثقل قياساً على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان ، فالحكم مطلق القصاص وهو جنس للقصاص في النفس أو في الأطراف، والوصف جناية العمد العدوان وهو جنس للجناية على النفس والأطراف والمال ، والشرع قد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص .

القسم الثالث : المناسب الغريب : وهو ما أثّر نوعه في نوع الحكم ، ولم يشهد على اعتباره سوى أصله المعين دونما يكون عليه شاهد لجنسه ، مثاله توريث المطلقة ثلاثاً في مرض الموت معاملة للزوج بنقيض قصده ، ووجه غرابته أن المعاملة بنقيض القصد لم تعهد من الشارع في موضع آخر غير حرمان القاتل من الميراث .

القسم الرابع : المناسب الملغي : عرفه الأصوليون بالوصف الذي ظهر إلغاؤه في الشرع ، كما في التسوية بين الذكر والأنثى في حصة الميراث بدعوى المصلحة المالية والمساواة، فإنَّ هذه التسوية ملغاة بنص الشارع في قوله تعالى : ﴿ **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ**

﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾ [١]. وفي الواقع هذا القسم لا يدخل تحت تقسيم المناسب وليس منه ، ذلك لأن الحكم عليه بالإلغاء يتطلب أن لا يكون مناسباً ابتداء وإلا كيف يكون ملغياً؟ وكذلك وصفه بالمناسب يتطلب أن يكون معتبراً لا ملغياً .

القسم الخامس : المناسب المرسل : وهو الذي لم يشهد الشرع على اعتباره كما لم يشهد على إلغائه ، قال الغزالي : « والصحيح أن الاستدلال المرسل في الشرع لا يتصور حتَّى نتكلم فيه بنفي أو إثبات ، وما من مسألة تفرض إلا وفي الشرع دليل عليها » [٢].

وهناك مسالك أخرى اختلف العلماء في اعتمادها اختلافاً كبيراً ، ولا حاجة إلى سردها ، والشاهد فيما مر ذكره من المسالك هو دور العقل ، فليس بخاف موقع العقل في كشف العلة ومن ثم المقصد في بعض هذه المسالك ومسلك المناسبة على وجه الخصوص ، كما لا يخفى كذلك المكانة التي يتمتع بها النص الشرعي فهو الشاهد الذي يقر ويقبل أو يلغي ويرد هذا الوصف أو ذاك في نهاية المطاف وإن أوجبت الحال تبني مقدمات عقلية لا غنى عنها ، وما قلناه في المسالك ينطبق على الأدلة الشرعية التبعية الاجتهادية من المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع وما يتبع ذلك من قواعد شرعية كمآلات الأفعال ، وانطباقه على المصالح المرسلة واضح ، أما بالنسبة للاستحسان فإنه ليس بخارج عن مقتضى الأدلة إلا أنه نظر في لوازم الأدلة ومآلاتها ، بل من الاستحسان ما كان سنده الكتاب أو السنة ، ومنه ما كان سنده الإجماع أو القياس أو العرف أو الضرورة أو الحاجة ، وكل ذلك يدور في فلك النص الشرعي [٣] ، كما أن سد الذرائع في نفسه مقصد من مقاصد الشريعة

---

(١) سورة النساء : الآية ١١ .

(٢) المنخول ص ٣٥٩ ، وينظر : مختصر المنتهى وشرح العضد ٢ / ٢٤٣ ، وشرح الكوكب المنير ٤ / ١٧٣ وما بعدها .

(٣) دوران الإجماع في فلك النص واضح لأن الإجماع لا ينهض حجة من غير سند شرعي معتبر ، أما اعتماد القياس على النص ففي الأصل المقيس عليه المنصوص على حكمه فضلاً عن اشتراك الفرع في علة الأصل . وأطبق الأصوليون على اعتبار العرف والضرورة كل ما لا يخالف النصوص وعدم المخالفة موافقة ضمناً .

قد دلت النصوص الكثيرة على مراعاته ، وذكر ابن القيم تسعة وتسعين دليلاً على مراعاة سد الذرائع [١]، وأنه يوثق ويحافظ على المصالح التي جاءت الشريعة لتحقيقها ويدفع المفاسد التي يؤكد الشرع على اجتنابها كما يقف أمام قلب الأحكام الشرعية أو إسقاطها بالحيل [٢].

وعليه فإنَّ نظرية المقاصد عند الشاطبي تقوم على الأسس والأدلة الشرعية التي تؤخذ منها المقاصد وإليها ترد ، وتنضبط بقيودها وقواعدها ورسومها وروحها ، فليس للعقل فيها دور تأسيس وإنشاء عنده ، بل حظه فيها هو الجولان والتطواف بين النصوص ، والبحث عن الرابط بينها ، لإقرار وحدة الموضوع فيها ، وكشف وحدة المحمول ، ليستخلص المقصد (المعنى المشترك) من مواده الأولية التي هي مكونات النص ذاته المترددة بين الموضوع والمحمول ، فالأرضية التي أقام عليها هذا الصرح المقاصدي أرضية نصية أو نصية وعقلية معاً، لا عقلية صرفة . ولقد تجد الشاطبي يخاصم فكرة التحسين والتقبيح العقليين كما طرحت من قبل المعتزلة ، وهو من ألد من يعادي أنصارها حتَّى عدهم من المبتدعة ، ووصفهم بأنهم من المقدمين بين يدي الله ورسوله [٣]، فعلى الرغم من الصفات الشخصية العالية التي تمثلت في شخصه من المرونة والتواضع وسعة الأفق وانقياد الصدر والأدب الرفيع ، وعلى الرغم من تأصيله لنظرية المقاصد لم يأل مستطاعاً في الرد على هذه الفكرة ، بل وظف نظريته في المقاصد لدحض حجج الداعين إليها ، الذائدين عن حماها كما مرَّ .

ومن يمعن النظر في حديث الشاطبي عن المصالح والمفاسد والمنافع والمضار لا يجد إشارة على إدراك العقل للمفسدة والمصلحة على الاستقلال ، وقد يجد عكس ذلك ، لأن العقل عنده يدرك المصلحة والمفسدة بناء على القانون العام للشرع الذي قام على رعاية

---

(١) إعلام الموقعين ٣ /١٣٧-١٥٩ .

(٢) ينظر : مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية للدكتور محمد سعد اليوبي ص ٥١٨ وما بعدها .

(٣) ينظر : الاعتصام ١ /١٣٣ ، ٢ /٥١١ .

المصالح والمفاسد ، وقرر أن المصالح والمفاسد تفهم على مقتضى الغلبة ، فإذا كان الغالب جهة المصلحة كان الأمر مطلوباً شرعاً ، وإذا غلبت جهة المفسدة كان الأمر مرفوضاً شرعاً لأن الجهة المغلوبة ملغية شرعاً ، واستدل على ذلك بأن الجهة المغلبة لو كانت مقصودة شرعاً لكان الفعل مطلوباً ومنهياً عنه في وقت واحد ، وهذا لا يصح [١].

وأورد إشكالاً لبعض النَّاس من غير أن يذكرهم بالاسم قال : « بعض النَّاس قال : إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع ، وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات » [٢]، وقد تولى رده بقوله : « إن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال . وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه ، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض ، ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة ، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة ، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام ، ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق ، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة ، وذلك لم يكن ، وإنما جاء ما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً ، فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل ، اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها ، فذلك لا نزاع فيه » [٣].

بقي جانب آخر مهم وهو معرفة الحكم الاستثنائي من العام :

من المعروف أن الأحكام الشرعية تتنوع إلى أحكام كلية عامة جارية مجرى العادات العامة المطردة في الشريعة وإلى أحكام استثنائية تكون خارجة عن اطراد العادة الشرعية لما يطرأ من اضطرار أو حاجة ملحة أو مشقة غير عادية فإن فكرة التحسين والتقبيح العقليين

---

(١) ينظر : الموافقات ٢ / ٣٤٠-٣٤١ .

(٢) المصدر السابق ٢ / ٣٥٩ .

(٣) المصدر السابق ٢ / ٣٦٠ .

ستكون جالبة لبعض الفوائد التي تعود إلى مجال معرفة الأحكام المطردة العادية من الأحكام الاستثنائية ، وذلك بأمرين :

الأمر الأول : أن العقل البشري عندما يتلقى أمراً شرعياً لا ينصدع له مباشرة يدرك أن ذلك الأمر مستثنى من القواعد أو العادة المطردة ، ومعلوم أن الشريعة جارية مجرى العادات ، والتفتت في باب العادات وكل الأحكام معقولة المعنى إلى رعاية الإدراك البشري في ذلك ، ومن هنا جاء تعليل الأحكام لمعرفة المناط الذي يدور معه الحكم ، فإدراك العقل قد يكون أساساً متيناً لمعرفة ما يجري من أحكام الشريعة على مقتضى عام كلي وما يجري منها على وجه استثنائي ، وهذا له دوره في معرفة مقاصد الشريعة ، حيث إن الشريعة لا تتأسس مقاصدها على الأمور الاستثنائية التي لا تطرد ولا تعم .

الأمر الثاني : أن الأحكام الاستثنائية قد تكون منصوصاً عليها جزئياً ، وقد يتم استنباطها بالاجتهاد ، لكن العمدة التي يتراسخ عليها بنيان الحكم الاستثنائي هو الحاجة والضرورة ، ومعروف أن هذه الأمور لا تتحدد ، بل هي مختلفة باختلاف الزمان والمكان والأحوال ، فرب حاجة تلح في عصر من العصور ، وتكون مهملة في وقت آخر ، فإدراك ذلك وإدراة الأحكام معها يتطلب من كل مجتهد تفقهاً عقلياً يميز به ما هي الحاجة والضرورة التي توجب الاستثناء من غيرها ، فالشريعة الإسلامية أسست لاعتبار الحاجات والضرورات ، لكن تقديرها موكول إلى إدراك العقل البشري .

ونقطة أخرى : لا بد من التفريق بين التحسين والتقبيح العقليين في المجال الكوني والمجال التشريعي ، فما كان من الأمور كونياً لا تقف معرفته على ورود الشرع ، وما كان داخلاً تحت المجال التشريعي لا يمكن للعقل أن يستقل بإدراكه ، وعند تداخل المجالين لا ينبغي إنكار ما هو عائد إلى أحد الطرفين على حساب الآخر ، بل لا بد من تخصيص كل منهما بالآخر في الوجه الذي يقوى عليه ، فينسب الإدراك إلى العقل والإلزام إلى الشرع ، كما

هو مذهب الحنفية ، ولا شك أن الكلمات الكونية مقصودة للشارع كالكلمات الشرعية ، فلئن كانت الثانية هي أساس الإلزام فإن الأولى هي مستقرها ومستودعها الأخير ، ولا يمكن تصور الانفصام بين الحال والمحل إلا باعتبار ذهني مجرد .

وخير شاهد على ذلك أن التعليل الذي هو مبدأ من مبادىء الأصول لا يمكن بناؤه من غير نظر إلى محل الحكم ، فالعلاقة والمناسبة بين كيفية الحكم وكيفية المحل هي التي تفسر المعنى العلي من النص الشرعي ، ومعروف أن علة الحكم هي التي تتأسس عليها نظرية القياس الأصولي الذي هو دليل من أدلة الشريعة ، وموطن الشاهد : أن المحل الذي هو اعتبار كوني أثيره في الحال الذي هو اعتبار شرعي ، فإذا أضفنا إلى ذلك أن بعض الأصوليين كالشافعية والمالكية [1] يرون أن الحكم في الأصل ثابت بالعلة كما في الفرع فإننا ندرك وجه المقاربة بين الاعتبار الشرعي والاعتبار الكوني في صورة توليد فرع مكشوف عنه بإدراك عقلي كوني في المحل الأول متعد إلى إدراك كوني ثان في المحل الثاني ، فلو لم يكن العقل مدركاً لوجه الحسن والقبح في الأفعال لما صح القياس في شيء ، ولأصبحت حجة الظاهرية سائغة في إنكاره ورفضه .

على أننا ينبغي أن لا ننسى أن العقل البشري هو في ذاته كلمة كونية من كلمات الله تعالى منساقة بالفطرة إلى ما يأتي به الشرع ، فبعد استقرار الشرع واستقرار أحواله والقطع بأنه راعى الفطرة البشرية وأسس لمراعاتها لا ينبغي أن يجعل إدراك العقل وإلزام الشرع على طرفين متباعدين في سياق التعارض والتقابل ، بل كان ينبغي أن يدرس الإشكال من زاوية التكامل الذي يؤسسه الشرع ويؤيده العقل ، فالانطلاق في دراسة القضية من منطلق التعارض فيه تغافل الأساس الغالب واستخلاص النتيجة من نوادر الافتراض ، بدل الانصراف إلى استقراء وجوه التناسق الفطري الذي يفسر وحدة كلمات الله كوناً وشرعاً .

---

(١) ينظر : مفتاح الوصول للتلمساني ص ١٤٤ ، والمستصفى ٢/١٦٦ .

ولقد يعجب المرء من التأسيس لإشكالية تحمل اسم (هل يمكن الإلزام بالتحسين والتقبيح العقليين قبل ورود الشرع) ، وذلك لأن الإلزام هو الشرع ، والشرع هو الإلزام ، فإذا وجد الإلزام وجد الشرع ، فكيف يصح أن يعنون لما يسمى بإلزام العقل قبل ورود الشرع ؟ فالقبلية والبعدية إنما تفترض على وجود الشرع وعدمه ، فافتراض شرع قبل ورود الشرع لا يصدقه العقل ولا يحسنه ولا يقبل به .

وهذا في حد ذاته دليل واضح على أن هذه الإشكالية في تراثنا الأصولي إنما أثيرت من أجل معرفة أثر إدراك العقل في الشرع بعد وروده ، وقد مر أن الأصوليين لا ينكرون دور العقل في إدراك الشرع بعد ورود الشرع مع اتفاقهم على أن كل إلزام يكون شرعاً أو داخلاً تحت مفهومه في نهاية المطاف .

هذا ولكي لا نذهب بعيداً أعود فأقول : لا يمكن إنكار موقع الدراسات المقاصدية على الصعيد التشريعي ، ودوره المتميز في نبذ التعصب وردم هوة الخلاف المذموم ، وتمتين شبكة العلاقات ومد جسور المودة والحوار وفي السياسة الشرعية والتطلع نحو تحقيق رؤية إسلامية واضحة متكاملة الأبعاد متأصلة المنبع ، كل ذلك شريطة حسن فهمها وإحسان توظيفها ، لكن هناك اتجاهات معاصرة تحاول إحداث نقلة نوعية في فهم المقاصد من حيثيات متعددة ، من حيثية الكيف والكم والوسائل والتوظيف ، ومن ثم تقديم النظرية المقاصدية في نسيج وثوب جديدين كل الجدة ، وظنوا أن المقاصد الشرعية تعني تحصيل مصالح العباد الدنيوية الآجلة والعاجلة ، بصورة أفضل وأمثل .

ونحن نقول : هذا صحيح لا غبار عليه ، لكن الخطأ يكمن في قصر المقاصد وحصرها في تحقيق مصالح الدنيا فقط ومطلقاً ، من غير اعتبار نقطة الانطلاق والاعتداد بها ، ومن غير النظر إلى الوسائل ، والتفريق بينها من حيث قابليتها للتبديل والاجتهاد أو عدم قابليتها ، ومن حيث استنباطها والاعتماد على سبل كشفها المعروفة ، فالإمام الشاطبي

لم ينظر إلى المقاصد باعتبارها المحققة لمصالح الدنيا من أجل الدنيا نفسها ، وإنما ربط هذه المصالح ببعد آخر غيبي إيماني ، وهدف سام وهو الحياة الأخرى ، وهذه المصالح إنما تأخذ شرعيتها إذا كانت مذللة من أجل الحياة الأخرى لا ذاتها ، ومجرد كونها مصلحة في نظر الشخص لا تعتبر ، وقد نص على هذا بصريح القول حيث قال : « المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى ، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية ، أو درء مفاسدها العادية »[1]. وقال في حال تعارض مصالح الدنيا مع مصالح الدين : « فإن عارض إحياؤها إماتة الدين ، كان إحياء الدين أولى، وإن أدى إلى إماتتها »[2].

وقد يُحَسِّنون ما قبّحه الشرع ، أو العكس ، ويتذرعون في وجهتهم بمقاصد الشريعة، فعلى سبيل المثال : يُقَبِّحون إقامة الحد على شارب الخمر إذا كان مدمناً عليه ، لأن العلة التي من أجلها حرمت الخمر منتفية هنا ، وأن مقصد الشارع من حرمة الخمر هو الحفاظ على العقل من الزوال والاعتداء عليه، وهذا متحقق لأن المدمن لا يسكر ، وهو يملك كامل وعيه ورشده .

هذا ما كان يخشى منه الأشاعرة ، وهذا الكلام قد يفضي إلى استنباط افتراءات جديدة على الشريعة فيقال مثلاً : إن مقصد الشارع من تشريع الصَّلاة هو استحضار العبد عظمة الله تعالى وإشعار نفسه بصفاته العليا ، وهذا المقصد الشرعي قد لا يتحقق لشخص بالصلاة ، وإنما يتحقق بالنظر مثلاً إلى حوض من الأسماك أو النظر إلى المناظر الطبيعية أو بالأفلام العلمية الطبية ، وغير ذلك ، أو أن مقصد الشارع في حرمة الزنا هو المحافظة على النسل وعدم اختلاط الأنساب ، وعليه فلو زنى رجل عاقر بامرأة ، أو عزل الرجل أو

---

(١) الموافقات ٢ / ٣٥١ .

(٢) المصدر السابق ٢ / ٣٥٢ ، وللرد على هذه الشبهات فلينظر : التحسين والتقبيح عند الأصوليين لمثنى الضاري ص ٢٥٩ وما بعدها .

استعملت المرأة أدوية منع الحمل ، ففي هذه الحالات لا يخلق جنين ، ولا يحصل اختلاط الأنساب ، فينبغي أن ينتفي التحريم ، وهكذا دواليك .

ويجدر بنا أن ننقل كلاماً للشاطبي في صدد رده على هذه الشبهات ، حيث قال : « لا يصح ذلك ، لأن العامل قد تعاطى السبب الذي تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة ، وهو الشرب والإيلاج المحرمان في نفس الأمر ، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل ، ولم يضع الشارع الحد بإزاء زوال العقل أو اختلاط الأنساب ، بل بإزاء تعاطي أسبابه خاصة ، وإلا فالمسببات ليست من فعل المتسبب ، وإنما هي من فعل الله تعالى ، فالله هو خالق الولد من الماء ، والسكر عن الشرب ، كالشبع مع الأكل ، والري مع الماء ... وإذا كان كذلك فالمولج والشارب قد تعاطيا السبب على كماله ، فلا بد من إيقاع مسببه وهو الحد »[(١)]. وبهذا الرد تمكن الشاطبي من أن يبعد عن نظريته المقاصدية ما يشوبها ويتخذ منه آلة للهدم والمروق ، وذلك بوضعه ضابطة مباشرة السبب والوسائل .

وقد ظهر تيار التنوير ومن بينهم من حسَّن وقبَّح وألغى ونسخ ، وعظّم العقل ، وظنّ أن مقاصد الشريعة – ليست الشريعة الإسلامية وحدها ، بل الشرائع السماوية كلها من آدم إلى الرسول الخاتم ﷺ – هي الارتفاع بالعقل والتسليم بمعطياته . ورأى أن العقل أصبح قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح ، وأكبر دليل على هذا هو الواقع المشاهد ،وما أنتجته العقول البشرية من التقدم المذهل في المجالات الحياتية كافة ، وأن النبوة ربما كانت ضرورية في الماضي ، لكنها أصبحت غير ضرورية في الحاضر ، وكان لكل قوم نبي يدفع بالعقل خطوة إلى الأمام ، حتّى تحقق كمال العقل الإنساني ، ومن هنا أصبحت الحاجة إلى النص غير ضرورية ، وصارت المنظومة المعرفية يحكمها وازع العقل في دائرته البشرية[(٢)].

---

(١) الموافقات ٢ / ٦٢٠–٦٢١ .

(٢) ينظر التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم لحسن حنفي ص ٤٥ ، ١٠٣ ، ١٠٨ ، ومن العقيدة إلى الثورة لمحمد عابد الجابري ١ / ٧–٤٨ ، وكتابات جلال العظم والطيب تيزيني وعبد الله العروي .

وقد تصدى علماؤنا المخلصون لهذه التقولات وفندوا مرتكزاتها ، وليس هنا مكان عرضه .

وخلاصة القول : أن العقل الذي له القدرة على فهم مقاصد الشارع عبارة عن العقل الأصولي المنضبط بضوابط الشرع ، والذي يتحرك في دائرة الشرع مستهدياً بعمومه وخصوصه والجامع بين كليات الشريعة وفروعها فهو القادر على فهم مصالح العباد وغايات الشرع ، أما الموازين العقلية المادية الوضعية المعزولة عن الوحي والخبرات العادية والنظريات الحديثة النشأة التي ما زالت في طور النشأة ومراحل التكوين ، والتي لم تبلغ درجة القطع فإنها لا تستقل وحدها بفهم مصالح العباد أو تنسيقها ، ولا بد أن يعرض نتاج الدراسات البحثية والتجريبية وخبرات الناس وتجاربهم وعلومهم على نصوص الشريعة وقواعدها العامة وكلياتها ، فإن كان بينها اتفاق أخذ بها ، وإن كان بينها تعارض طرحت ، على أن فهم المقاصد بالعقل المنضبط لا يعني أن المقاصد مستقلة عن الهدي الشرعي ، بل يعني أن العقل هو الذي فهمها ، والشرائع ما نزلت إلا لتفهمها العقول المنضبطة .

ثبت المصادر والمراجع

- الاجتهاد المقاصدي ، حجيته ، ضوابطه ، مجالاته ، د. نور الدين بن مختار الخادمي ، مجلة الأمة القطرية ، العدد ٦٥ ، ٦٦ ، السنة الثامنة عشرة ، ط ١ ، ١٤١٩ – ١٩٩٨ م .
- الإحكام في أصول الأحكام ، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، منشورات محمد علي بيضون ، دون سنة الطبع .
- الإحكام في أصول الأحكام ، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي الآمدي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٠ – ١٩٨٠ م .
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد بن علي الشوكاني ، مصر ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، ط ١ ، ١٣٥٦– ١٩٣٧م .
- الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي حكيم ، دار الأندلس ، دون سنة الطبع .
- أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد ، د. مصطفى إبراهيم الزلمي ، صنعاء ، مركز عبادي للدراسات والنشر ، ط٢ ، ١٤١٧–١٩٩٦م .
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، محمد الأمين بن محمد الشنقيطي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م .
- الاعتصام ، أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى الغرناطي ، ضبط وتصحيح أحمد عبد الشافي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، دون سنة الطبع .
- إعلام الموقعين عن رب العالمين ، شمس الدين أبو عبد الله بن أبي بكر المعروف بابن القيم، بيروت ، دار الجيل ، دون سنة الطبع .
- البحر المحيط ، أبو حيان الأندلسي ، دراسة وتحقيق أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وآخرين ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م .
- البحر المحيط في أصول الفقه ، محمد بن بهادر الزركشي ، تحرير الشيخ عبد القادر عبدالله العاني ، مراجعة عمر سليمان الأشقر ، الغردقة ، دار الصفوة للطباعة ، ط٢ ، ١٤١٣ هـ – ١٩٩١ م .

- البرهان في أصول الفقه ، إمام الحرمين ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ، تعليق صلاح بن محمد بن عويضة ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م .
- التحرير والتنوير ، محمد الطاهر ابن عاشور ، الدار التونسية ، ١٩٨٤ م .
- التراث والتجديد ، حسن حنفي ، بيروت ، دار التنوير ، ١٩٨١ م .
- تفسير النسفي ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، عبد الله بن أحمد النسفي ، ضبط ومراجعة إبراهيم محمد رمضان ، بيروت ، دار القلم ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٩ م .
- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ، محمد أديب الصالح ، بيروت ، المكتب الإسلامي، ط٣ ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .
- التقريب والإرشاد « الصغير » ، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني ، تحقيق د. عبد الحميد بن علي أبي زنيد ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط١ ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣ م .
- التنقيح مع شرحه التوضيح ، صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، دون سنة الطبع .
- جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي ، محمد بن محمد بن أحمد الكاكي ، تحقيق د . فضل الرحمن عبد الغفور الأفغاني، الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز ، ط١ ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م .
- جمع الجوامع بشرح المحلي ، تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، ط٢ ، دون سنة الطبع .
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، شهاب الدين محمود الآلوسي ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، دون سنة الطبع .
- روضة الناظر وجنة المناظر ، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي ، مراجعة سيف الدين الكاتب ، دار الكتاب العربي ، ط١ ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م .

– شرح الأصول الخمسة ، عبد الجبار بن أحمد ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ط١ ، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٥ م .

– شرح طلعة الشمس على الألفية ، أبو محمد عبد الله بن حميد السالمي الأباضي ، سلطنة عمان ، وزارة التراث القومي والثقافة ، ط٢ ، ١٤٠٥ – ١٩٨٥ م .

– شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير في أصول الفقه ، محمد بن أحمد بن عبد العزيز المعروف بابن النجار ، تحقيق محمد الزحيلي ، ود. نزيه حماد ، مكتبة العبيكان ، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م .

– صحيح مسلم بشرح النووي ، بيروت ، دار الفكر ، ١٤٠١ هـ – ١٩٨١م .

– ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، د. محمد رمضان البوطي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط٤ ، ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م .

– علم أصول الفقه ، عبد الوهاب خلاف ، الكويت ، دار القلم ، ط١٢ ، ١٣٩٨ هـ – ١٩٧٨ م .

– فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، مراجعة يوسف الغوش ، بيروت ، دار المعرفة ، ط ١ ، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥ م .

– الفصل في الملل والأهواء والنحل ، أبو محمد علي بن أحمد ، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ، ود. عبد الرحمن بن عميرة ، بيروت ، دار الجيل ، دون سنة الطبع .

– في ظلال القرآن ، سيد قطب ، بيروت ، دار الشروق ، ط ١٧ ، ١٤١٢ هـ – ١٩٩٢م .

– الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ، جار الله محمود بن عمر الزمخشري ، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ١٣٩٢هـ – ١٩٧٢ م .

– كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، إسماعيل بن محمد العجلوني ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ط٣ ، ١٣٥١ هـ .

– لسان العرب ، ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم ، بيروت ، دار صادر ، ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠ م .

- مجموع الفتاوى الكبرى ، ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي ، الرياض ، دار عالم الكتب ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م .
- المحرر في أصول الفقه ، محمد بن أحمد السرخسي ، تحقيق أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م .
- مختصر المنتهى مع شرح العضد ، عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط٢ ، ١٤٠٣ هـ .
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، ابن قيم الجوزية شمس الدين أبو عبد الله ، تحقيق محمد حامد الفقي ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٣٩٢ - ١٩٧٢م .
- المدخل إلى القانون ، د. رمضان أبو السعود ، الدار الجامعية ، ١٩٨٦م .
- المستصفى من علم الأصول ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، تصحيح نجوى ضو ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ط١ ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م .
- معالم الوصول إلى علم الأصول ، ابن مطهر الحلي ، تحقيق عبد الحسين البقال ، النجف ، مطبعة آداب ، ١٩٦٣م .
- معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، القاهرة ، بيروت ، دار الجيل ، ط١ ، ١٤١١ - ١٩٩١م .
- المغني في أبواب التوحيد والعدل ، أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد ، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار ، القاهرة ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥ م .
- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ، أبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م .
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، علال الفاسي ، دار المغرب الإسلامي ، ط ٥ ، ١٩٩٣ م .

– مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية ، د. محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي ، الرياض ، دار الهجرة ، ط١ ، ١٤١٨هـ – ١٩٩٨ م .

– المنخول من تعليقات الأصول ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، تحقيق د . محمد حسن هيتو ، دمشق دار الفكر ، ط٢ ، ١٤٠٠ – ١٩٨٠م .

– من العقيدة إلى الثورة ، محمد عابد الجابري ، بيروت ، دار التنوير والمركز الثقافي المغربي، ١٩٨٨ م .

– الموافقات في أصول الشريعة ، أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي ، ضبط وتخريج الشيخ إبراهيم رمضان ، بيروت ، دار المعرفة ، ط٣ ، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧م .

– نظرية الحكم ومقاصد التشريع في أصول الفقه الإسلامي ، د. أحمد الحصري ، المطبعة الفنية ، ١٤٠١ هـ – ١٩٨١ م .

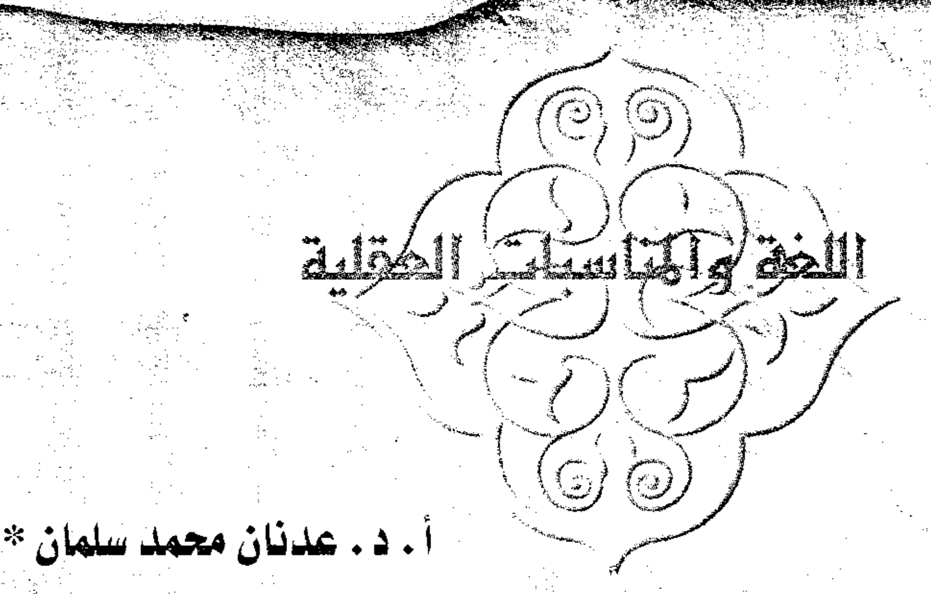
– نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، د. أحمد الريسوني ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤ ، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م .

– نهاية السول شرح منهاج الوصول ، جمال الدين عبد الكريم الإسنوي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط١، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٤ م .

– الوجيز في أصول الفقه ، د. عبد الكريم زيدان ، مؤسسة قرطبة ، ط٦ ، ١٩٧٦م .

– ومن الرسائل الجامعية :

– التحسين والتقبيح عند الأصوليين وأثرهما في القيم والتشريعات ، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية العلوم الإسلامية ، جامعة بغداد ، مثنى حارث سليمان الضاري ،، ١٤١٥ – ١٩٩٥ م .



اللغة والمناسبات العقلية

أ. د. عدنان محمد سلمان *

التعريف بالبحث:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن أثر المناسبات العقلية في مفردات اللغة وتراكيبها ، ويبيّن حقيقة اللغة ، وأنها أصوات ، وهي مؤلفة في أصلها من مفردات وتراكيب ، ويفرّق البحث بين نوعين من المفردات، هما :

الألفاظ الأول، وهي الألفاظ التي قامت عليها جذور المواد اللغوية، سواء أكانت هذه الألفاظ دالّة على معانٍ مجردة كالمصادر، أم كانت دالّة على ذوات مثل : أسماء الأجناس، أم كانت دالّة على الروابط، مثل: حروف المعاني ،

أما النوع الثاني من الألفاظ ، فيشمل الألفاظ الثواني المتولدة من الألفاظ الأول عن طريق الاشتقاق، أو الزيادة أو النقل من الدلالات الوضعية الحقيقية إلى الدلالات المجازية .

ويوضح البحث مدى أثر المناسبات العقلية في صياغة التراكيب اللغوية، التي يتألف منها الكلام ، وأثر هذه المناسبات على علاقة مفردات التراكيب بعضها ببعض ، من حيث نظمها في الكلام ، وتوائم وظائفها النحوية ، ويبيّن أيضاً أثر هذه المناسبات في ظاهرة الإعراب والتقديم والتأخير، والحذف ، والحمل على اللفظ والمعنى، وكل ظاهرة مبنية على علةٍ قصدها المتكلم، وتحراها في رصف مفردات التراكيب .

❖ أستاذ النحو في كلية الآداب بجامعة الزرقاء الأهلية في المملكة الأردنية الهاشمية ، ولد سنة (١٩٣٢ م) . وحصل على الماجستير من كلية الآداب بجامعة القاهرة سنة (١٩٦٥ م). وعلى الدكتوراه من الكلية نفسها سنة (١٩٧٠م) . ومن كتبه: « التوابع في كتاب سيبويه » ، وله عدد من البحوث المنشورة .

اللغة -كما يقول ابن جني- [١] : « أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم » [٢] ، وهذا الحد ينطبق على كل اللغات ، وقد نص ابن سيده [٣] على هذا الشمول ، فوصف هذا الحد بأنه : « عام لجميع اللغات ؛ لأنه : حد دائر على محدوده ، محيط به ، لا يلحقه خلل إذ كل صوت يعبر به عن المتصور في النفس لغة ، وكل لغة فهي صوت يعبر به عن المعنى المتصور في النفس » [٤] .

والأصوات المذكورة في هذا الحد نعني بها الأصوات المعتمدة على الجهاز الصوتي الذي يمتلكه الإنسان ، فليس كل صوت يندرج ضمن هذا الحد ، وإن كان ذلك الصوت صوتاً له دلالة معينة يدركها الذهن ، لانطباقها على معنى من المعاني المبثوثة في الوجود ، مثل : حفيف الأشجار ، وخرير الماء ، وصوت الرعد ، وغير ذلك من أصوات الطبيعة أو الحيوانات .

وأياً ما كان أصل نشأة اللغة ، فإنها أمر مستحدث اقتضته طبيعة الإنسان ، وتحقيق حاجاته وأغراضه ، فاللغة إذن في أصل نشوئها حاجة عقلية، اقتضتها الطبيعة المدنية للإنسان ، فالإنسان « لا يستقل بجميع حاجاته بل لا بد من التعاون ، ولا تعاون إلا بالتعارف ، ولا تعارف إلا بأسباب، كحركات أو إشارات ، أو نقوش ، أو ألفاظ توضع بإزاء المقاصد ، وأيسرها وأفيدها وأعمها الألفاظ ، أمّا أنها أيسر فلأن الحروف كيفيات تعرض لأصوات عارضة للهواء الخارج بالتنفس الضروري، الممدود من قبل الطبيعة دون تكلف ،

(١) ابن جنيّ هو : أبو الفتح عثمان بن جنيّ المتوفى سنة (٣٩٢ هـ) ، انظر ترجمته في بغية الوعاة ١٣٢/٢ .

(٢) الخصائص ٣٣/١ .

(٣) ابن سيده هو : أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي المتوفى سنة (٤٥٨ هـ)، انظر ترجمته في بغية الوعاة ١٤٣/٢ .

(٤) المخصص ٦/١ .

وأمَّا أنها أعمها فليس يمكن أن يكون لكل شيء نقش، كذات الله تعالى، والعلوم، أو إليه إشارة، كالغائبات، ويمكن أن يكون لكل شيء لفظ ، فلما كانت الألفاظ أيسر وأفيد وأعم صارت موضوعة بإزاء المعاني » [١].

والألفاظ اللغوية مفردات وتراكيب، لأن المعاني التي يدركها الإنسان هي معانٍ مفردة، ومعانٍ مركبة، والإنسان إنما يتكلم مركبات ؛ لأن المعاني التي يعبر عنها إنما هي معانٍ مركبة، ومن هنا وجب أن تكون الألفاظ المعبرة عن تلك المعاني مركبة أيضاً [٢]، فالإنسان لا يتكلم مفردات منفصلة بعضها عن بعض، وإنما يتكلم مفردات مترابطة فيما بينها ترابط أجزاء البناء القائم في الطبيعة، وليكون التركيب كلاماً فلا بد أن تَتحقق فيه الفائدة التامة التي يحسن السكوت عليها، ولن تتم هذه الفائدة ما لم يشتمل التركيب على ركنين أساسيين ، هما : المسند والمسند إليه ، وليس هناك جملة مفيدة فائدة تامة في أي لغة من لغات الدنيا خالية من هذين الركنين نطقاً أو مفهوماً، وقد تنبه سيبويه [٣] إلى هذه الحقيقة منذ المرحلة الأولى من نشوء علم العربية فقال: « هذا باب المسند والمسند إليه، وهما ما لا يغنَى أحدهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بدّاً » [٤] .

فالكلام إذن تركيب يعبر به الإنسان عن قضية – كما يقول أهل المنطق – ، وأقل ما يتألف منه هذا التركيب كلمتان، ولكن قد يعبر الإنسان عن المعنى المركب بلفظ مفرد، إيجازاً واختصاراً، واعتماداً على أن المتلقي يدرك أن المتكلم قد حذف شيئاً من كلامه، وقد وقع هذا في كثير من أبواب الكلام، مثل: باب الإغراء والتحذير والنداء والجواب . وهذه

---

(١) المزهر ١/٣٨ .

(٢) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ص ٧١ .

(٣) سيبويه هو : أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المتوفى سنة (١٧٠ هـ)، انظر ترجمته في بغية الوعاة ٢/٢٢٩-٢٣٠ .

(٤) الكتاب ١/٢٣ و ١/٢٣٩ .

الأبواب كلها مرتبطة بالتفكير العقلي لأنها مبنية على القصد وقائمة على غرض في نفس المتكلم .

واللغة هي أداة التعبير، والألفاظ صور المعاني وقوالبها، والتعبير عن المعاني لا يكون بمفردات لا رابط بينها ، وإنما يكون بالتراكيب المترابطة أجزاؤها، لتقابل المعاني المركبة التي يريد المتكلم أن يعبر عنها، فالإنسان إنما يعبر عن معانٍ مركبة، ولكن لابد من أن تستقر المعاني المفردة بادئ ذي بدء في ذهن الإنسان [١] ، وأن تكون الألفاظ المفردة الدالة عليها مستقرة في الذهن إزاء تلك المعاني المفردة، لأن المفرد معنى أو لفظاً سابق للمركب، فالمفرد بسيط، والبسيط سابق للمركب [٢] في حكم العقل والمنطق، ومن هنا وجب أن يكون لكل معنى مفرد لفظ مفرد يدل عليه، وإدراك المعاني المفردة سابق لوضع الألفاظ الدالة عليها، لأن الألفاظ ثوانٍ على المعاني فالألفاظ إنما أحدثت بعد أن عقلت الأشياء [٣]، وإدراك المعاني أمر عقلي مرتبط بالذهن، فإذا أدرك المعنى غدت الحاجة اضطرارية لوضع لفظ يدل عليه، وقد يستغني الإنسان بالإشارة إلى المدلول في بادئ الأمر عندما يدرك معنى من المعاني المبثوثة في الوجود[٤] ، وبعد أن يتكرر إدراكه لهذا المعنى الجديد يسعى إلى وضع لفظ يدل عليه، ووضع الألفاظ الأول بإزاء المعاني الأول قائم على الاعتباط والارتجال ، يدرك الإنسان معنى جديداً ، وهو مضطر للتعبير عنه ، فيبادر إلى وضع لفظ يدل عليه، فيرتجل لفظاً ما ليكون دالاً على هذا المعنى المستحدث ، من غير أن تكون هناك علاقة طبيعية أو عقلية بين المعنى المدلول عليه واللفظ الدال عليه ، هذا هو الأصل في وضع الألفاظ الأُول للمعاني الأُول، وقد أشار سيبويه إلى هذه الاعتباطية إشارة خفيفة عرضية وهو يتحدث عن المقصور

(١) كتاب الحروف ص ٧٣ .

(٢) كتاب الحروف ص ٦٤ .

(٣) كتاب الحروف ص ٧٤ .

(٤) كتاب الحروف ص ٣٥ .

والممدود حيث قال: « ومن الكلام ما لا يدرى أنه منقوص حتى يعلم أن العرب تكلم به، فإذا تكلموا به منقوصاً علمت أنها ياء وقعت بعد فتحة أو واو، لا تستطيع أن تقول ذا لكذا، كما لا تستطيع أن تقول: قالوا قدم لكذا، ولا قالوا جمل لكذا » [١]. وقد توسع الجرجاني [٢] في بيان اعتباطية الألفاظ الأول، فقال: « فلم يكن بواجب من حيث المعقول أن يكون لفظ (اليد) اسماً للجارحة دون (النعمة)، ولا في العقل أن شيئاً بلفظ أن يكون دليلاً عليه أولى منه بلفظ آخر ، لا سيما في الأول ، التي ليست بمشتقة » [٣] ، فلو تتبعنا مفردات العربية الأسماء والحروف والأفعال لتعذر علينا أن نجد أي ترابط منطقي بين ألفاظ جل هذه المفردات وما تدل عليه من معانٍ، فالفعل (ذهب) مثلاً يدل على حَدث معين ، له صورة مستقرة في الذهن ، ولكن ليس هناك أي ارتباط منطقي بين هذه الصورة الذهنية لهذا الحدث والأصوات التي يتألف منها لفظ هذا الفعل، وينطبق هذا الأمر على جمهرة الألفاظ العربية ، فما العلاقة المنطقية أو العقلية بين لفظة (الشجرة) مثلاً وما تدل عليه من معنى معروف ، أو بين لفظة (على) وما تدل عليه من معنى الاستعلاء ؟.

ومما يقوي انتفاء العلاقة العقلية والمنطقية بين اللفظ ومدلوله في أصل الوضع الأول، أن الواضع كان قادراً على أن يطلق أي لفظ على أي معنى يراد التعبير عنه، لأن وضع الألفاظ بإزاء المعاني هو أمر اختياري وليس اضطرارياً [٤] ، فكان بمقدور الواضع الأول أن يطلق لفظ (الأرض) على أي معنى من المعاني المدركة المبثوثة في الوجود وأن يختار لفظاً آخر غير هذه اللفظة ليدل به على المعنى الذي دلت عليه لفظة أرض، ويسري هذا الافتراض

---

(١) الكتاب ٣ / ٥٣٩ .

(٢) الجرجاني هو : أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن المتوفى سنة (٤٧١ هـ) ، انظر ترجمته في بغية الوعاة ٢ / ١٠٦ .

(٣) أسرار البلاغة ص ٤٠٩ .

(٤) المخصص ١ / ٣ .

على سائر الألفاظ الأول التي دلت على المعاني المدركة ؛ إذ ليس هناك علة موجبة تضطره لاختيار لفظ ما للدلالة على معنى ما، ولو كان وضع الألفاظ بإزاء المعاني قائماً على العقل لما اختلفت اللغات [١] ، لأن المعاني واحدة خارج الذهن وداخله، ولو كان وضع الألفاظ بإزاء المعاني قائماً على العقل، لاستطاع الإنسان أن يفهم جميع اللغات، وقد أدرك الجرجاني هذه الحقيقة فصورها بقوله : « وذلك أن نظم الحروف هو تواليها في النطق، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتفٍ في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه ما تحراه، فلو أن واضع اللغة كان قد قال : (ربض) مكان (ضرب) لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد » [٢] . « وإنما وزان ذلك وزان أشكالِ الخط التي جعلت أمارات لأجراس الحروف المسموعة في أنه لا يتصور أن يكون العقل اقتضى اختصاص كل شكل منها بما اختص به دون أن يكون ذلك لاصطلاح وقع وتواضع اتفق، ولو كان كذلك لم تختلف المواضعات في الألفاظ والخطوط، ولكانت اللغات واحدة » [٣] .

وقد ذهب قسم من العلماء إلى أن هناك مناسبة عقلية بين اللفظ ومدلوله، دعت الواضع إلى أن يضع الألفاظ بإزاء المعاني، وممن ذهب هذا المذهب عباد بن سليمان الصيمري [٤]، قال السيوطي [٥] : « نقل أهل الأصول عن عباد بن سليمان الصيمري، من المعتزلة : أنه ذهب إلى أن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية حاملة للواضع على أن يضع، قال [أي : عباد بن سليمان الصيمري] : وإلا لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح ، وكان بعض من يرى رأيه يقول : إنه يعرف مناسبة الألفاظ

(١) أسرار البلاغة ص ٤٠٩ ، وينظر : المزهر ١ /١٦ و ٢ /٢٠ .

(٢) دلائل الإعجاز ص ٤٩ .

(٣) أسرار البلاغة ص ٤٠٩ .

(٤) انظر ترجمته في (طبقات المعتزلة) ص ٧٧ ، وهو من الطبقة السابعة ، كان حياً زمن المأمون .

(٥) السيوطي هو : جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال المتوفى سنة (٩١١ هـ) ، انظر ترجمته في كتابه حسن المحاضرة ١ /٣٣٥ .

لمعانيها، فسئل ما مسمى (إذغاغ) ؟ ، وهو بالفارسية (الحجر)، فقال: أجد فيه يبساً شديداً، وأراه الحجر»[١]. وجمهور العلماء ينكرون هذه المقالة ، إذ لو ثبت ما قاله هذا العالم لاهتدى كل إنسان إلى معرفة كل اللغات، ولما صح وضع اللفظ الواحد لأكثر من معنى، ولاسيما إذا كانت تلك المعاني من الأضداد[٢] ، كالقرء للطهر و الحيض، والجون للأبيض والأسود، والوراء للخلف والأمام . وأرى أن ابن جني – وهو معتزلي – في قبيل العلماء الذين ذهبوا إلى أن أصل وضع الألفاظ بإزاء المعاني، في القانون العام، ليس قائماً على علة موجبة لذلك، ورأيه هذا ورد عرضاً في ثنايا حديثه عن المستعمل والمهمل من الألفاظ التي تحتملها تقلبات الأمثلة ، وأن واضع اللغة لم يستعمل جميع تلك الأمثلة، وأنه « لو أخذ ما ترك مكان أخذْ ما أخذ ، لأغنى عن صاحبه ، ولأدى في الحاجة إليه تأديته، ألا ترى أنهم لو استعملوا (لجع) مكان (نجع) لقام مقامه ، وأغنى مغناه »[٣] ، وهذا النص صريح في بيان مذهب ابن جني في حقيقة الأصل في وضع الألفاظ بإزاء المعاني، وأنه قائم على الاعتباط ، ولكن ابن جني استدرك على هذا الأصل الذي أصله ، فذهب إلى أن للعرب في بعض ما وضعته من ألفاظ أغراضاً ، فقال : « ثم لا أدفع أن تكون في ذلك أغراض لهم، عدلوا إليه لها ، ومن أجلها ، فإنَّ كثيراً من هذه اللغة وجدته مضاهياً بأجراس حروفه أصوات الأفعال التي عبر بها عنها ، ألا تراهم قالوا : قضم في اليابس، وخضم في الرطب ، وذلك لقوة القاف وضعف الخاء ، فجعلوا الصوت الأقوى للفعل الأقوى ، والصوت الأضعف للفعل الأضعف وسموا الغراب غاق حكاية لصوته ، والبط بطاً ؛ حكاية لأصواتها ، وقالوا: قط الشيء إذا قطعه عرضاً ، وقده إذا قطعه طولاً ، وذلك لأن منقطع الطاء أقصر مدة

(١) المزهر ١ /٤٧ .

(٢) المزهر ١ /٤٧ .

(٣) الخصائص ١ /٦٥ .

من منقطع الدال »[١] وبعد ذلك قال: « نعم، وقد يمكن أن تكون أسباب التسمية تخفى علينا لبعدها في الزمان عنا، ألا ترى إلى قول سيبويه: أو لعل الأول وصل إليه علم لم يصل إلينا، يعني أن يكون الأول الحاضر شاهد الحال، فعرف السبب الذي له ومن أجله ما وقعت عليه التسمية، والآخر لبعده عن الحال لم يعرف السبب للتسمية »[٢].

والذي دعا ابن جني إلى هذا القول هو قوة إيمانه بحكمة العرب في كلامها، فهو كلما تأمل حال هذه اللغة الشريفة وجد فيها من الحكمة والدقة والإرهاف والرقة ما يملك عليه « جانب الفكر حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر »[٣].

وما نقله ابن جني عن سيبويه لا ينقض ما نسبته إليه من القول باعتباطية وضع الألفاظ بإزاء المعاني، فنص سيبويه الذي نقلته سابقاً قاطع في ذلك، فهو يرى أن العرب لما وضعت لفظة (قدم) أو لفظة (جمل) للدلالة على المعنيين اللذين دلت هاتان اللفظتان عليهما، لا لعلة موجبة اضطرتهم لذلك، وقد كرر هذا الرأي عند حديثه عن الممدود فقال: « ومن الكلام ما لا يقال له مد لكذا، كما أنك لا تقول: جراب وغراب لكذا، وإنما تعرفه بالسمع »[٤]، وما نقله ابن جني عن سيبويه - فيما أحسب - لا علاقة له بوضع الألفاظ بإزاء المعاني، وإنما يتعلق بالاشتقاق اللغوي، وقد عرض لذلك عند حديثه عن قسم من أسماء النجوم، مثل: السماك والدبران والعيوق، قال فيه: « فإن قال قائل أيقال لكل شيء صار خلف شيء دبران، ولكل شيء عاق عن شيء عيوق، ولكل شيء سمك وارتفع سماك ؟ فإنك قائل له: لا، ولكن هذا بمنزلة العدل والعديل، والعديل: ما عادلك من الناس، والعدل لا يكون إلا للمتاع، ولكنهم فرقوا بين البناءين

(١) الخصائص ١/٦٥-٦٦.
(٢) الخصائص ١/٦٦.
(٣) الخصائص ١/٤٧.
(٤) الكتاب ٣/٥٤٠.

ليفصلوا بين المتاع وغيره » فقد يكون الاسمان مشتقين من شيء والمعنى فيهما واحد، وبناؤهما مختلف ، فيكون أحد البناءين مختصاً به شيء دون شيء ليفرق بينهما، فكذلك هذه النجوم اختصت بهذه الأبنية » [١] ، وأعقب ذلك بقوله: « وكل شيء جاء قد لزمه الألف واللام فهو بهذه المنزلة ، فإن كان عربياً نعرفه ولا نعرف الذي اشتق منه فإنما ذاك لأنا جهلنا ما علم غيرنا، أو يكون الآخر لم يصل إليه علم وصل إلى الأول المسمي، وبمنزلة هذه النجوم الأربعاء والثلاثاء، إنما يريد الرابع والثالث » [٢]، فالأمر إذن يتعلق باشتقاق قسم من الأعلام، ولو رجعنا إلى أصل الباب الذي أورد فيه سيبويه هذا النص لاتضح لنا حقيقة ما قصده سيبويه، فهو قد أورده ضمن الباب الذي عالج فيه الأعلام التي صارت أعلاماً بالغلبة، وجعل عنوانه « هذا باب ما يكون فيه الشيء غالباً عليه اسم » [٣] ومثل لذلك بابن الصعق، والنجم علماً للثريا والدبران والسماك والعيوق، وهي كلها أسماء لنجوم معلومة. ولم يجز تعميم القياس في اشتقاق هذه الأعلام، فلا يجيز أن يقال لكل شيء صار خلف شيء : دبران ، ولا لكل شيء عاق شيئاً: عيوق، ولا لكل شيء سمك وارتفع : سماك .

واللغة – أي لغة – قابلة للنمو والاتساع وفاقاً لنمو الأمة التي تتحدث بتلك اللغة، وهي خاضعة للإصلاح والتثقيف، وقد فطن الفارابي [٤] إلى هذه الحقائق فتناولها في أكثر من موضع في كتابه الحروف من ذلك قوله : « ...كلما حدث في ضمير إنسان منهم شيء احتاج أن يفهمه غيره ممن يجاوره اخترع تصويتاً فدلّ صاحبه عليه وسمعه منه، فيحفظ كل واحد منهما ذلك ، وجعلاه تصويتاً دالاً على ذلك الشيء ، ولا يزال يحدث التصويتات واحداً بعد آخر ممن اتفق من أهل ذلك البلد ، إلى أن يحدث من يدبر أمرهم ويضع بالأحداث ما يحتاجون إليه من التصويتات للأمور الباقية التي لم يتفق لها عندهم تصويتات

(١) الكتاب ٢/١٠٢ .
(٢) الكتاب ٢/١٠٢ – ١٠٣ .
(٣) الكتاب ٢/١٠٠ .
(٤) الفارابي هو : الفيلسوف أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان المتوفى سنة (٣٣٩ هـ) ، انظر ترجمته في وفيات الأعيان ٥/١٥٣ .

دالة عليها، فلا يزال منذ أول ذلك يدبر أمرهم إلى أن توضع الألفاظ لكل ما يحتاجون إليه في ضرورة أمرهم»[١] والذين يدبرون ألفاظ الأمة كما يقول الفارابي هم فصحاؤها وبلغاؤها، وهم «الذين يركبون لتلك الأمة ألفاظاً كانت غير مركبة قبل ذلك ،... وأيضاً فإنهم مع ذلك يعمدون إلى الأشياء التي لم تكن اتفقت لها تسمية من الأمور الداخلة تحت جنس أو نوع، فربما شعروا بأعراض فيُصيِّرون لها أسماء لأجل ذلك، فإنهم يركبون لها أسماء ،... فهؤلاء هم الذين يتأملون ألفاظ هذه الأمة ويصلحون المختل منها، وينظرون إلى ما كان بشع المسموع فيجعلونه لذيذ المسموع وإلى ما عرض فيه عسر النطق »[٢] فيسعون إلى تسهيل النطق به ويجعلونه لذيذاً في السمع ، فتصير عند ذلك ألفاظ تلك الأمة أفصح مما كانت عليه[٣] .

فإذا كانت الألفاظ الأول قائمة على الاعتباط والارتجال فهي عرضة للتهذيب والإصلاح، مثلها في ذلك مثل أي ظاهرة إنسانية يدرك مراميها عقل الإنسان ووجدانه وذهنه، فيسعى إلى تثقيفها وترتيبها، والسمو بها إلى أن تكون مصوغة وفق أنظمة مطردة ، وجارية على سنن متسقة وقوانين محكمة، سواء أكان ذلك متصلاً بمفرداتها، أم متصلاً بتراكيبها ، وقد أدرك هذه الحقيقة علماء العربية ومنظروها، من أمثال الخليل وسيبويه والفارابي وابن جنيّ، فسعوا إلى سبر غور العربية واستخلصوا منها ما يكشف عما في هذه اللغة من أسرار تفصح عن أنها متناسبة «الأوضاع، وأنها لم تقتعث اقتعاثاً، ولا هيلت هيلاً، وأن واضعها عُني بها، وأحسن جوارها ، وأُمِدَّ بالإصابة والأصالة فيها »[٤] . وذلك لأن «الألفاظ للمعاني أزمَّة ، وعليها أدلة، وإليها موصلة، وعلى المراد محصلة »[٥] فعنيت

(١) كتاب الحروف ص ١٣٨ .

(٢) كتاب الحروف ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .

(٣) كتاب الحروف ص ١٤٥ .

(٤) الخصائص ١/ ٣١٢ .

(٥) الخصائص ١/ ٣١٢ .

العرب بها، «فأولتها صدراً صالحاً من تثقيفها وإصلاحها» [١]، وهذا كله مبني على ما في «فطرة الإنسان من تحري الترتيب والنظام في كل شيء» [٢]، والإنسان من طباعه النطق بألفاظ يدل بها على المعاني التي يريد أن يعبر عنها، وهو يتحرى أن يجعل ترتيب تلك الألفاظ مساوياً لترتيب المعاني في النفس [٣]، وهكذا يطلب النظام في الألفاظ تحرياً لأن تكون تلك الألفاظ شبيهة بالمعاني التي تعبر عنها [٤].

ولا بد للباحث أن يفرق بين نوعين من الألفاظ فيما يتصل بوضع الألفاظ بإزاء المعاني، وهذان النوعان هما : الألفاظ الأول، وهي الأصول التي وضعها واضع اللغة لتدل على المعاني الأولى المجردة من المتعلقات ومن المعاني المستحدثة، مثل: المصادر، وأسماء الجواهر، والأدوات، فهذه الألفاظ وضعت اعتباطاً، أما النوع الآخر فيشمل الألفاظ الثواني التي أخذت من الأصول الأولى للألفاظ، لتدل على معانٍ ثوانٍ، لها تعلق بالمعاني الأول، التي عبر عنها بالألفاظ الأول، ويشمل هذا النوع المشتقات، وكل الألفاظ التي استحدثت من الألفاظ الأولى بزيادة في أبنيتها، أو تغيير في صيغتها، وهذه الألفاظ الثواني إنما استحدثت في اللغة لعلة موجبة، وهي التفريق بين المعاني المختلفة المرتبطة بالمعنى العام الذي دلّ عليه الأصل، كصيغ الأفعال، وأسماء الفاعلين والمفعولين، وغير ذلك من المعاني المختلفة، المندرجة ضمن المشتقات، فوضع هذه الألفاظ الثواني وفق قوالب قياسية تخضع لها الدلالات المتوافقة، لم يقع اعتباطاً، وإنما وقع بموجب تفكير سديد يسعى إلى أمرين، الأول: هو ربط هذه الألفاظ الثواني بالجذر اللغوي الأول، وترسيخ الرابط المعنوي العام بين هذه الألفاظ، التي يجمع بينها معنى عام ، دلّ عليه اللفظ الأول الموضوع وضعاً اعتباطياً، والثاني: هو التفريق بين المعاني وذلك بأن يجعل لكل معنى صيغة لفظية خاصة به .

(١) الخصائص ١/٣١٢ .
(٢) كتاب الحروف ص ٧٧ .
(٣) كتاب الحروف ص ١٤١ .
(٤) كتاب الحروف ص ١٤٠ .

ولا تنحصر الألفاظ الثواني بالمشتقات القياسية بل تشمل كل الألفاظ المتفرعة من الألفاظ الأصول في الأسماء والأفعال والأدوات، فإذا كانت لفظة (رجل) مثلاً قد وضعت وضعاً اعتباطياً للدلالة على فرد واحد من أفراد هذا الجنس، فإن صياغة لفظة المثنى منه للدلالة على الاثنين، وصياغة الجمع منه للدلالة على أكثر من ذلك، لم تقع اعتباطاً، وإنما وقعت وفق تفكير مبني على قصد من الواضع، سعى من ورائه إلى الإبانة عن المعنى الجديد وأبقى اللفظ الأول ضمن اللفظ الجديد للربط بين المعنيين الأول والثاني، وجرى على المنوال نفسه في صياغته اللفظ الدال على الجمع، سواء أكان ذلك في جمع التكسير أم كان في جمع السلامة للمذكر أو المؤنث .

وكل تغيير في الألفاظ الأصول للدلالة على معانٍ ثوانٍ إنما هو متأتٍ عن تفكير عقلي يهدف إلى التفريق بين الدوال اللفظية لاختلاف المدلولات المعنوية المرتبطة بها، ولا سيما إذا كانت هذه التغييرات خاضعة لقوانين قياسية، مثل : صيغة التثنية وجمع السلامة وصيغ جموع القلة والكثرة في الجمع المكسر، والتصغير والنسب، وأبنية الأفعال المزيدة بحروف الزيادة أو بالتضعيف، واختلاف صيغ الأفعال لاختلاف دلالاتها الزمنية، ولكون هذه التغييرات مرتبطة بالتفكير العقلي لواضع اللغة، نجد أن اللغات المختلفة قد اشتملت على كثير من هذه التغييرات، فكما اختلفت صيغة الجمع عن صيغة المفرد في العربية مثلاً، اختلفت هاتان الصيغتان أيضاً في الإنكليزية وغيرها من اللغات الإنسانية المعروفة .

ولا بد للباحث أن يقف ملياً عند صيغة التثنية في العربية، فهذه الصيغة مستحدثة في هذه اللغة، وهي ليست في قدم المفرد أو الجمع، وأنها مما اختصت بها العربية، وقد تنبه إلى هاتين النظرتين الإمام الجويني [١] فيما نقل عنه السيوطي إذ قال : « الظاهر أن التثنية

---

(١) الجوينيّ : هو إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف المتوفى سنة (٤٧٨ هـ) ، انظر : وفيات الأعيان ١٦٧/٣ .

وضع لفظها بعد الجمع لمسيس الحاجة إليها، ولهذا لم يوجد في سائر اللغاتِ تثنية، والجمع موجود في كل لغة »[١].

واستعمال التثنية في العربية، إنما هو صادر عن تفكير سديد يسعى إلى أن تكون الألفاظ دالّة على معانيها دلالة قاطعة، وإن انفراد العربية بهذه الصيغة دليل على دقة هذه اللغة في التعبير عن حقائق الأشياء، حيث جعلت لفظ المثنى حداً فاصلاً بين المفرد والجمع، فهو ليس جمعاً لأنه ليس بكثير، ولا هو مفرد لأنه ليس بواحد، بل تكرار للواحد وتضعيف له وتثنية، وهو يشابه المفرد في الدلالة الدقيقة على العدد، بخلاف الجمع، إذ يدل على الثلاثة فما فوقها عند جمهور العلماء، ولا يخدش في هذا قول الخليل: إن التثنية جمع[٢]، فهو إنما يقصد فيما أحسب أن التثنية هي ضم مفرد إلى مفرد، كما أن الجمع هو ضم مفرد إلى أكثر من مفرد، فكل من التثنية والجمع ضم، ولا يكون الشيء جمعاً إلا إذا زيد على مفرده ما يماثله، وأول هذه الزيادة أن يكون الشيء مثنى، ومن هنا قيل: إن التثنية أول الجمع[٣].

ولا يظنن ظان أنني أنفي العلاقة العقلية بين الألفاظ الأُول وما تدل عليه من معانٍ نفياً باتاً، وذلك عندما قررت أن وضع الألفاظ بإزاء المعاني قائم على الاعتباط والارتجال، وإنما الذي أنفيه منحصر في اختيار المفردات الصوتية لكل لفظ لغوي، لتأتلف فيما بينها، ومن ثم تشكل وحدة لغوية ذات مدلول معين، فهذا الاختيار قائم على الاعتباط وليس هناك أي علة عقلية موجبة فرضت على الواضع أن يقرن أي لفظ من ألفاظ لغته بمعنى متصور في الذهن، فاختيار لفظة (قلم) مثلاً لتدل على المعنى الذي وضع له هذا اللفظ ليس قائماً على علة أوجبت ذلك الاختيار، سواء أكان ذلك مرتبطاً باختيار هذه الأصوات الثلاثة: القاف واللام والميم أم كان مرتبطاً بالنظم الذي صيغت عليه هذه اللفظة.

---

(١) المزهر ١/٤٦.

(٢) الكتاب ٣/٦٢٢.

(٣) الإيضاح في علل النحو ص ١٢٤ و ١٣٧.

وكون وضع الألفاظ بإزاء المعاني قائماً على الاعتباط والارتجال، لا ينفي البتة العلاقة العقلية في هذا الوضع، لأن العملية اللغوية في جملتها عملية ذهنية، سواء أكان ذلك متصلاً بوضع الألفاظ بإزاء المعاني، ومن ثم الاحتفاظ بها ضمن المخزون الذهني للألفاظ مقترنة بصور المعاني الدالة عليها، أم كان متصلاً بالنطق بهذه الألفاظ عند إرادة التعبير بها بوساطة الجهاز الصوتي للإنسان .

ولما كان الغرض من الألفاظ اللغوية مرتبطاً بالإبانة عن المعاني المبثوثة في الوجود والتي أدركها ذهن الإنسان [١] ، وهذه المعاني مختلفة ، صار في حكم العقل والمنطق أن تتباين الألفاظ الدالة عليها [٢] ، ليدل كل لفظ على معنى معيّن، إذ لابد أن يفرق بين الدال والمدلول، سواء أكان هذا الدال لفظاً أم رسماً أم خطاً أم إشارة أم رقماً .

فوضع الألفاظ بإزاء المعاني الدالة عليها، يعتوره إذن أمران، أحدهما : اعتباطي، يتصل باختيار الألفاظ لتوضع بإزاء المعاني الدالة عليها، والأمر الآخر: عقلي، أوجب أن يكون لكل معنى مدرك لفظ يدل عليه، لأن اختلاف المعاني يوجب اختلاف الدوال الدالة عليها، والألفاظ اللغوية تأتي في المرتبة الأولى من مراتب الدوال .

ولا تعدو أن تكون اللغة ظاهرة إنسانية اجتماعية [٣] كسائر الظواهر الاجتماعية الأخرى وقد ارتبطت هذه الظاهرة بالمجتمع، فلا يعرف مجتمع إنساني منذ أقدم عصر سجله التاريخ بلا لغة [٤] ، فاللغة لا تنشأ إلا في مجتمع [٥] . وهي نشاط عقلي بحت مبعثه الحاجة الاضطرارية للتفاهم مع الآخرين، والتواصل معهم ، والتعبير عن مكنونات

(١) كتاب الحروف ص ١٣٨ ، وينظر : دراسات في اللغة والنحو ص ١٢٦ .

(٢) الكتاب ١ /٢٤ ، وينظر : كتاب الحروف ص ١٣٩ .

(٣) علم اللغة / مقدمة للقارئ العربي ص ٥٢ .

(٤) علم اللغة / مقدمة للقارئ العربي ص ٥٠ .

(٥) علم اللغة / مقدمة للقارئ العربي ص ١٣ .

الفكر بأصوات ينتجها جهاز النطق[١] ، وقد اكتسبت هذه الأصوات سمات دلالية تواضع عليها الناطقون بتلك اللغة، وهذه الأصوات اللغوية مفردة ومركبة خاضعة لأنظمة وقوانين، لأن الإنسان قد جبل على تحري الترتيب والنظام في كل شيء[٢] ، والناظر في أوضاع أي لغة يدرك عظيم عناية أهل تلك اللغة بلغتهم والسعي إلى صياغتها وفق قوانين وأنظمة لغوية الغرض منها هو تيسير تعلم تلك اللغة ، وانتقالها من جيل إلى جيل آخر ، لأن اللغة « نظام اجتماعي معين تتكلمه جماعة معينة ويتلقاه الجيل الجديد عن الجيل السابق »[٣]، وتحري التنظيم والترتيب في أي لغة مبعثه عناية الإنسان بلغته ، وكل مظهر لغوي قائم على التنظيم لم يقع في اللغة اعتباطاً وإنما وقع وفق تفكير سديد ، سواء أكان ذلك التنظيم متصلاً بالمفردات اللغوية خارج التركيب ، أم كان متصلاً بترتيب تلك الألفاظ ضمن التراكيب اللغوية التي تتجلى صورها في الكلام .

وإذا كان الاعتباط هو الأصل في وضع الألفاظ الأُول بإزاء معانيها في اللغة فإن المفردات الثواني المتفرعة عن تلك الألفاظ الأُول لم تقع اعتباطاً، وإن الناظر في هذه المفردات الثواني ليبهره عظيم عناية واضع اللغة، ومقدار حرصه على أن تكون تلك المفردات موضوعة ضمن قوالب قياسية خاضعة لنظام مطرد تحرى فيه الناطق بتلك اللغة أن تكون تلك القوالب دالّة على معانٍ مشتركة تنتظم فيها مجاميع كبيرة من الألفاظ المتباينة الدلالة، وقد سهل هذا الأمر على منظري اللغة أن يحصروا قوانين اللغة الاشتقاقية والدلالية في قواعد عامة تندرج ضمنها تلك الألفاظ .

وإذا كان الباحث معنياً بدراسة اللغة العربية دون سائر اللغات فإن نظرة يسيرة إلى القوانين الاشتقاقية التي تنتظم في سلكها مفردات هذه اللغة تجعله متيقناً تمام التيقن أن

---

(١) علم اللغة / مقدمة للقارئ العربي ص ٦٢ .

(٢) كتاب الحروف ص ١٤٢ .

(٣) علم اللغة / مقدمة للقارئ العربي ص ١٤٩ .

هذه اللغة مبنية على تنظيم عقلي سديد، لم يقع اعتباطاً أو اتفاقاً، فقد صيغت مفردات اللغة المعبرة عن المعاني الثواني وفق نظام لغوي تندرج فيه تلك المفردات ضمن قوالب قياسية، وأوزان خصصت للمعاني الخاصة المرتبطة بالمعنى العام للألفاظ الأصول، فكان لأوزان أسماء الفاعلين مثلاً صيغ تقع ضمنها المفردات اللغوية الدالة على هذا المعنى مهما اختلفت أشكال المفردات أو معانيها، ويجري هذا الأمر على سائر المشتقات كأسماء المفعولين أو صيغ المبالغة أو أسماء الزمان أو المكان المشتقة. وهذا مما يسر تعلم هذه اللغة ومعرفة دلالة ألفاظها من الوهلة الأولى، إذا تيسر للمتلقي الإلمام بالقوانين المتعلقة بهذه القوالب الاشتقاقية، ولا يخدش في هذا تلاقي صيغ قسم من المشتقات، وتواردها على اللفظ الواحد، لأسباب تصريفية أو وضعية، وهذا التلاقي منحصر في مفردات لا تشكل إلا نسبة قليلة من ألفاظ اللغة، فقد يلتقي مثلاً وزن الفاعل والمفعول في مفردة لغوية واحدة أو يلتقي اسم المكان والمصدر في وزن واحد، والسياق كفيل في فك هذا التشابك الدلالي، فلفظة (مختار) مثلاً ، يتوارد عليها معنى اسم المفعول واسم الفاعل قبل التركيب [١]، ويزول هذا التوارد في التركيب، وأثر السياق في معرفة دلالة الألفاظ أمر معتبر في اللغات مبعثه الإدراك الذهني لقصد المتكلم وتحليل القرائن المواكبة للفظ داخل التركيب، فعبارة (كلمة مختارة) دلالتها واضحة في أنها تعبر عن اسم المفعول، ولا لبس فيها أو غموض ، ولكن قولنا (رجل مختار) يكتنفه الغموض ، الذي مبعثه الاشتراك الدلالي الذي تتضمنه لفظة (مختار) ، فهي تدل على الفاعل أو المفعول، ولكن السياق هو الذي يحدد دلالتها القطعية، وهذا ينطبق على الألفاظ المشتركة جميعها، وقد كان الفارابي مصيباً لما سمّى ألفاظ المشترك ألفاظاً مشككة [٢]، ولا أظن أن هناك لغة معتبرة خالية من مثل هذه الألفاظ المشكلة في دلالتها، وفي سبب من هذا حدثت الحاجة إلى تفسير النصوص المركبة

(١) اللسان / مادة (خير) .

(٢) كتاب الحروف ص ١٤٠ .

في الشعر أو الكلام المأثور من قرآن أو حديث أو حكم أو أمثال، ولاختلاف المدارك العلمية والعقلية للشراح والمفسرين اختلفت شروح أو تفاسير تلك النصوص قديماً وحديثاً .

وللعرب عناية كبيرة في تنظيم ألفاظها وفق قوانين صرفية محكمة تنبئ عن عقلية تنظيمية قلّ مثيلها في كثير من اللغات الإنسانية، ويتمثل هذا التنظيم في جوانب كثيرة، من ذلك نظام تصريف الأفعال وفق دلالتها الزمنية، فقد حصرت الأفعال في ثلاث صيغ، وفق التقسيم المنطقي للزمن [١] ، وجعل الفعل الماضي هو الأصل التصريفي للمضارع [٢]، وفق صيغ قياسية لا شذوذ فيها، وجعل المضارع الأصل التصريفي للأمر، فهو يجري عليه، مما دعا نحاة الكوفة إلى القول بأن الأمر مقتطع من المضارع [٣] ، وهذا النظام المحكم في تصريف الأفعال سهّل أمر تعلمها إذ حصرت في قاعدة تصريفية قياسية تتمثل بهذه الصيغ الثلاث (فعل ، يفعل ، افعل) الخاصة بالفعل الثلاثي، وفي ضوئها يجري تصريف الأفعال الأخرى المؤلفة من أربعة أحرف أو خمسة أو ستة ، وليس من الصعب على أي متعلم أن يتوصل إلى معرفة تصريف المضارع فهو إنما يحصل من إضافة حرف من أربعة أحرف إلى أول الماضي، وهذه الأحرف هي (الهمزة ، والنون ، والياء ، والتاء)، وقد جمعها العلماء لتيسير تعلمها بعبارة (أنيت) أو (نأيت) وقد خصص كل حرف منها بمسند إليه واحد معين أو بمسندين إليهما، فالهمزة للمتكلم المفرد، والنون للمتكلم المشارك أو للمتكلم المعظم نفسه، والياء للغائب، والتاء للمخاطب المذكر والمؤنث وللغائبة [٤] ، وقد ساعدت هذه الزوائد المخاطب في معرفة المسند إليه من الوهلة الأولى وما فيها من اشتراك يزيله السّياق، وهذا التنظيم إنما وقع بقصد واضع اللغة، وكان الباعث لهذا القصد فكر نيّر يهدف

---

(١) أسرار العربية ص ٣١٥ .

(٢) الكتاب ١ /١٣ ، وينظر : شذا العرف في فن الصرف ص ٤٧ .

(٣) أسرار العربية ص ٣١٨ ، وينظر : حاشية الصبان على شرح الأشموني ١ /٥٨ .

(٤) الكتاب ١ /١٣ ، وينظر : شذا العرف في فن الصرف ص ٢٥ .

إلى صياغة ألفاظ العربية وفق قوالب قياسية قلّ نظيرها في كثير من اللغات، ومما يؤكد هذا القصد أن نلقي نظرة فاحصة على الفعل الماضي المبني للفاعل، لنجد أن العرب قد حصرته في نظام تصريفي منضبط قائم على صياغة لفظية متسقة اتفقت فيها حركة أوله مع حركة آخره في الأفعال الثلاثية والرباعية التي هي الأصل المجرد للأفعال العربية [١]، وهذا قانون عام قد خضعت له الأفعال العربية على وفرة عددها واختلاف دلالاتها ، خذ أي عينة عشوائية من هذه الأفعال وانظر إلى نسق حركة أولها وآخرها فستجدها مفتوحة الأول والآخر ، وهذا التنظيم مبعثه تفكير عقلي رصين يهدف إلى حصر هذه الأفعال في قوالب تصريفية موحدة، ولم يقف هذا التنظيم عند صياغة الفعل الماضي المبني للفاعل بل شمل أيضاً الأفعال المبنية للمفعول، فبنيت على نسق واحد، فجاء أولها مضموماً وما قبل آخرها مكسوراً، مع بقاء آخرها مفتوحاً [٢]، وذلك في القانون العام للأفعال، ولم يقتصر هذا التنظيم على الفعل الماضي بل شمل أيضاً الفعل المضارع فجاءت أحرف المضارعة فيه مفتوحة في الأفعال الثلاثية والخماسية والسداسية مثل: يعلم، وينطلق، ويستخرج، وجاءت هذه الأحرف مضمومة فيما كان عدة حروف ماضيه أربعة، سواء أكانت كلها أصلية مثل: دحرج: يدحرج، أم كان أحدها مزيداً، مثل: أكرم: يكرم [٣] ولإحكام تنظيم صياغة هذه الأفعال الرباعية عمدوا إلى ما قبل آخرها فجعلوه مكسوراً احتياطاً منهم لتحقيق أمن اللبس فيما لو أرادوا أن يحولوا هذا الفعل المضارع إلى صيغة المبني للمفعول، إذ أبقوا حرف المضارعة فيه مضموماً، ليتسق مع حركة أول الماضي، وعمدوا إلى ما قبل آخره ففتحوه ليفرقوا بين صيغتي المبني للمفعول والمبني للفاعل في الفعل المضارع الرباعي، وطردوا ذلك مع سائر الأفعال المضارعة، وجعلوا آخر المضارع

---

(١) الكتاب ١/١٦ ، وينظر : شذا العرف في فن الصرف ص ٢٩ .

(٢) شذا العرف في فن الصرف ص ٥١ .

(٣) شذا العرف في فن الصرف ص ٤٦ .

مرفوعاً ما لم يدخل عليه ما يوجب تغيير هذه الحركة من ناصب أو جازم ، فحصروا المضارع وفق نظام تنضوي تحته جميع الأفعال المضارعة وإن اختلفت دلالاتها، ولم يقتصر هذا التنظيم على أول المضارع وآخره، بل شمل البنية الداخلية لهذا الفعل، فقد جاءت فاؤه ساكنة [١] في كل الأفعال التي ليس أولها ولا ثانيها حرف علة، مثل: كتب: يكتب ، وقرأ: يقرأ ، وسعى: يسعى. وقد أكسب هذا التنظيم الفعل المضارع خفة في النطق تتسق مع ميل العرب إلى التخفيف في ألفاظها. وقد سعوا إلى حصر أوزان الماضي المبني للفاعل الذي هو الأصل في ثلاثة أبواب ، وهي: فَعَلَ ، وفَعِلَ ، وفَعُلَ [٢]. وجعلوا الحرف الوسط (عين الفعل) مدارَ التفريق بين هذه الصيغ، لأن وسط الفعل أقوى حروفه، فأناطوا التغيير به، وليبقى أول الفعل الماضي وآخره على نسق واحد في أصل الوضع، فإذا ما أرادوا تحويل الفعل الماضي من صيغة المبني للفاعل إلى المبني للمفعول جعلوا تلك الصيغ الثلاث المختلفة تنضوي ضمن صيغة واحدة ، فضموا أول الفعل وكسروا ما قبل آخره في القانون العام للأفعال، وهذا التغيير المتسق لا ينحصر بالفعل الثلاثي، بل يشمل جميع الأفعال الماضية وإن اختلفت عدة حروفها، أو وزنها التصريفي، مثل: عُلِمَ، وفُتِحَ، وحُسِبَ، ودُحْرِجَ، وانْطُلِق به ، واستُخْرِجَ .

إنَّ هذا التنظيم لتصاريف الفعل لم يقع اعتباطاً أو ارتجالاً، وإنما كان وراءه تفكير سديد منظم يهدف إلى إخضاع صيغ الأفعال لإطار تنظيمي قلّ مثيله في كثير من اللغات الإنسانية الحية. ونظرة يسيرة إلى صيغ الأفعال الماضية في الإنكليزية، وتعدد صور تأليفها وخلوها من أي تنسيق محكم يخضع له صور أبنيتها، تدعونا إلى الإعجاب بأولئك الذين أرسوا نظام الأفعال في العربية وصاغوه ضمن أطر تصريفية محكمة، يسودها القياس الذي ييسر استقراء قواعدها، ويسهّل تعلمها .

---

(١) شذا العرف في فن الصرف ص ٤٦ .

(٢) شذا العرف في فن الصرف ص ٢٩ .

ويقرر الباحث أن كل ظاهرة لغوية أو نحوية مبنية على القياس والتنظيم لم تحدث في أي لغة من اللغات لو لم يكن وراء تلك الظاهرة تفكير سديد، سعى إلى صياغة تلك اللغة وتراكيبها ضمن نظم خاضعة للتقعيد والتعليل، ونظرة يسيرة إلى ظاهرة الإعراب في العربية تعطينا صورة جلية لما قرره البحث، فهذه الظاهرة تعدّ من أبرز سمات هذه اللغة، وهي تدل على عظيم حكمة العرب في إرسائهم قواعد لغتهم، وقد قامت هذه الظاهرة على أصل متين من أصول اللغات وهو تحقيق أمن اللبس الذي ييسر وضوح قصد المتكلم ويحقق بيان غرضه من الكلام، ويعطيه حرية التصرف في مواقع المفردات في ثنايا التركيب، فلم تُحْصَر مفرداته في حجرات ضيقة لا يستطيع أن يتعداها.

وقد فطن علماء العربية للعلاقة بين المعنى والإعراب، وأن علامات الإعراب إنما وضعت للإبانة عن الوظيفة النحوية التي تؤديها الكلمة في التركيب، وانطلاقاً من هذه العلاقة، سمّوا تلك العلامات: علامات الإعراب، وسمّوا هذه الظاهرة إعراباً، لأن الإعراب هو الإبانة [1]، وأن وضع هذه العلامات جاء للتفريق بين المعاني التي تعتور الكلمة في ثنايا التركيب [2]، فلما كانت الأسماء «تعتورها المعاني، فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافاً إليها، ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني، بل كانت مشتركة، جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني ... جعلوا هذه الحركات دلائل عليها، ليتسعوا في كلامهم، ويقدموا الفاعل إن أرادوا أو المفعول عند الحاجة إلى تقديمه وتكون الحركات دالة على المعاني» [3] النحوية.

فللكلمة في التركيب مدلولان، مدلول معجميّ لغويّ، مرتبط بالأصل الوضعيّ للكلمة أو بالسياق، ومدلول نحويّ يستدل عليه بعلامة الإعراب، إن كانت الكلمة ظاهرة

(١) الخصائص ١/٣٥ - ٣٦.

(٢) الخصائص ١/٣٥، وينظر: أسرار العربية ص ١٨.

(٣) الإيضاح في علل النحو ص ٦٩ - ٧٠، وينظر: أسرار العربية ص ٢٤.

الإعراب، فإن لم تكن معربة، أو كانت معربة بإعراب غير ظاهر، تكفل السياق أو ترتيبها في الكلام ببيان وظيفتها النحوية. فإذا قيل مثلاً: «أكرم سعيد أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول به، ولو كان الكلام شرجاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه» [١]، فإن قيل: «فقد تقول ضرب يحيى بشرى فلا تجد هناك إعراباً فاصلاً، وكذلك نحوه، قيل: إذا اتفق ما هذه سبيله مما يخفى في اللفظ حاله، ألزم الكلام من تقديم الفاعل، وتأخير المفعول به، ما يقوم مقام بيان الإعراب. فإن كانت هناك دلالة أخرى من قبل المعنى وقع التصرف فيه بالتقديم والتأخير، نحو: أكل يحيى كمثرى، لك أن تقدم وأن تؤخر كيف شئت، وكذلك ضربتْ هذا هذه» [٢].

وقد يتضافر السياق وعلامة الإعراب في توجيه المعنى، وخير مثال على ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [٣] فقد اقتضى المعنى البلاغي المتمثل بحصر الفاعل إلى تأخيره، والذي ميّزه من المفعول به أمران: العلامة الإعرابية، فقد رفع الفاعل (العلماء) ونصب المفعول به لفظ الجلالة (الله)، والأمر الثاني: السياق، إذ ميّزَ الفاعل من المفعول به، فالخشية إنما تكون من فعل العلماء، وقد قصد بها الله تعالى، فالمعنى قد حصر الفعل بالعلماء، وجعل المفعول به لفظ الجلالة، وإن قدم المفعول به على الفاعل.

وقد فطن العلماء إلى قيمة علامات الأعراب، وأدركوا مقاصد العرب في تخصيص كل علامة بوظيفة نحوية معينة، وأنهم إنما فعلوا ذلك لعلل عقلية سديدة، فقد نقل ابن جني عن أبي إسحاق الزجاج أنه قال في رفع الفاعل ونصب المفعول به: «إنما فُعِلَ ذلك للفرق بينهما، ثم سأل نفسه [أي أبو إسحاق الزجاج] فقال: فإنْ قيل: فهلا عكست

---

(١) الخصائص ١ / ٣٥.

(٢) الخصائص ١ / ٣٥.

(٣) سورة فاطر: الآية ٢٨، وينظر: الكشاف ٣ / ٣٠٧ والبلاغة فنونها وأفنانها ص ٣٧٧.

الحال، فكانت فرقاً أيضاً؟ قيل: الذي فعلوه أحزم؛ وذلك أن الفعل لا يكون له أكثر من فاعل واحد، وقد يكون له مفعولات كثيرة، فرفع الفاعل لقلته، ونصب المفعول لكثرته، وذلك ليقل في كلامهم ما يستثقلون، ويكثر في كلامهم ما يستخفون »[١].

والعرب لم تكن غافلة عن الربط بين علامات الإعراب والمعاني النحوية التي تؤديها في التراكيب ، فقد نقل العلماء عنهم ما يؤكد ذلك ، وإن لم يكونوا قد وضعوا لتلك العلامات مسميات خاصة بها ، فقد روى الجرجانيّ أن أعرابياً سمع المؤذن يقول : أشهد أن محمداً رسولَ الله ، بالنصب ، فقال : صنع ماذا ؟ أتراه قد أنكر عليه عن غير علم بأن النصب يخرجه عن أن يكون خبراً ، ويجعله والأول في حكم اسم واحد ، وأنّه إذا صار والأول في حكم اسم واحد ، احتيج إلى اسم آخر أو فعل ، حتى يكون كلاماً ذا فائدة تامة يحسن السكوت عليه ، فإن كان لا يعلم ذلك ، فلماذا قال : صنع ماذا ؟ فطلب ما يجعله خبراً[٢].

فالعرب كانت تدرك مرامي هذه العلامات ووظائفها النحوية، لأن وضعها في الكلام قائم على حاجة عقلية أوجبها اختلاف المعاني التي تعتور الكلمات في التراكيب، وكانت لهم بصيرة في تأملهم مواقع الكلام، وإعطائهم كل موضع حقه من الإعراب، ولهم في ذلك حكايات مستظرفة نقلها عنهم علماء العربية، فقد ذكر ابن جنيّ أنه سأل أحد الأعراب : « كيف تقول : ضربت أخاك ؟ فقال : كذاك . فقلت : أفتقول : ضربتُ أخوك ؟ فقال : لا أقول : أخوك أبداً . قلت : فكيف تقول : ضربني أخوك ؟ فقال : كذاك . فقلت : ألست زعمت أنك لا تقول : أخوك أبداً . فقال : أيشٍ ذا ! ، اختلفت جهتا الكلام، فهل هذا في

---

(١) الخصائص ١ /٤٩ ، وينظر : أسرار العربية ص ٧٧ .

(٢) دلائل الإعجاز ص ٤١٩ .

معناه إلا كقولنا نحن : صار المفعول فاعلاً ، وإن لم يكن بهذا اللفظ البتة ، فإنّه هو لا محالة »[١] .

ورُوي أن أحد شعراء الخوارج مدح أحد قادتهم، واسمه شبيب، فقال فيه :

ومنَّا أميرُ المؤمنين شبيبُ

وذلك برفع لفظة (أمير) ، وعلى هذا يكون قد جعل شبيباً أميراً للمؤمنين، فلما أُحضر هذا الشاعر إلى الخليفة عبد الملك بن مروان، فقال له الخليفة : ألستَ القائل :

ومنا أميرُ المؤمنين شبيبُ ؟

فقال له الشاعر: لا أيها الخَليفة ، إنني لم أقل ذلك ، فقال له عبد الملك: وماذا قلت إذن ؟ فقال الشاعر: لقد قلت :

ومنا أميرَ المؤمنين شبيبُ

فنصب لفظة (أمير) ، وجعله منادى ، فخصَّ بالخطاب عبد الملك، ووسمه بأنه أميرُ المؤمنين ، أما شبيب فهو من قومه الذين يفتخر بهم، فتبسم الخليفة، وأعجبه حسن تخلص هذا الشاعر الخارجيّ ، فعفا عنه[٢] .

أليس في هذه الأمثلة أدلة بينة على أن الناطقين بهذه اللغة الشريفة كانوا يصدرون عن تفكير سديد، وأنهم كانوا يدركون علل أوضاعها، وأن معاني الكلام مرتبطة بتلك الدلائل الإعرابية، وأن من زعم أن لا علاقة لعلامات الإعراب بالمعاني المختلفة التي تتعرض لها المفردات في التراكيب كان على خطل من الرأي، وأنه لم يدرك أسرار هذه اللغة. فقد روى أبو القاسم الزجاجيّ عن تلميذ سيبويه قطرب أنه زعم: أن الكلام لم يعرب للدلالة على المعاني، والفرق بين بعضها وبعض. وإنما دخل الإعراب الكلام؛ لأن الاسم في حال

(١) الخصائص ١ / ٢٥٠ ، وينظر ١ / ٧٦ .

(٣) وفيات الأعيان ٢ / ٤٥٦ .

الوقف يلزمه السكون، فلو جعلوا وصله بالسكون أيضاً، لكان يلزمهم الإسكان في الوقف والوصل ، وكانوا يبطئون عند الإدراج، فلما وصلوا وأمكنهم التحريك، جعلوا التحريك معاقباً للإسكان ، ليعتدل الكلام. ولم يلزموا أنفسهم بحركة واحدة لئلا يضيقوا على أنفسهم ، فأرادوا الاتساع في الحركات فلم يحظروا على المتكلم بأن يلزم نفسه بحركة واحدة [١] .

ولو صح ما زعمه قطرب لجاز خفض الفاعل مرة، ورفعه أو نصبه مرة أخرى، لأن القصد - كما زعم قطرب - إنّما هو أن تعاقب الحركة السكون ، ليعتدل الكلام ، وأيّ حركة أتى بها المتكلم أجزأته . وهذا ما لم يقع في كلام العرب ، فعلامات الإعراب قد جاءت وفق نظام نحوي محكم ، ينمّ عن إدراك عقليّ نيّر ، تحرى الحكمة في وضع هذه العلامات ، وأنّ لها وظيفة نحوية تتصل بالمعاني المختلفة التي تعتور المفردات في التراكيب ، وأنّ هذه العلامات قد اختلفت باختلاف المعاني النحوية . وليس هذا مختصاً بالأسماء ، بل تعداها ليشمل الأفعال . فالأداة (لا) تدخل على الفعل المضارع، فتفيد تارة النفي، وتفيد تارة أخرى النهي ، والذي يفرق بين المعنيين هو الحالة الإعرابية التي تلحق الفعل ، فإذا كانت الأداة (لا) نافية رُفع الفعل، وإذا كانت ناهية جُزم الفعل . واختيار الجزم للنهي فيه تنظير سديد ، فالنهيّ طلب وهو موافق للأمر من حيث الأسلوب، وكلاهما قطع وجزم ، فوافق آخر الفعل المنهي عنه ، آخر الفعل المأمور به ، فجزم ما كان معرباً منهما ، وهو المضارع، وبني على السكون ما كان مبنياً منهما ، وهو فعل الأمر [٢] ، والجزم والسكون من حيث الصوت شيء واحد .

وليس من غرض البحث تناول ظاهرة الإعراب تناولاً واسعاً، وإنما الغرض منحصر بالتقاط أمثلة تؤكد عظيم عناية العرب بهذه اللغة الشريفة وأنهم كانوا يصدرون عن

(١) الإيضاح في علل النحو ص ٧٠ - ٧١ .

(٢) أسرار العربية ص ٣٣٤ .

تفكير رصين يهدف إلى تنظيم القوانين العامة للغة ، وأنهم لم يفعلوا ذلك اعتباطاً . ولهم فيما اختاروه من أوضاع حكمة بالغة يمكن للمتأمل أن يدركها . ولنأخذ على ذلك مثلاً نصبهم جمع المؤنث السالم بالكسرة، وكان بمقدورهم أن ينصبوه بالفتحة ، لأن التاء التي هي حرف الإعراب تحتمل هذه الحركة ، ولكنهم عدلوا عنها إلى الكسرة ، فجمعوا بين النصب والجر بعلامة واحدة [١] ، وهي الكسرة، الموضوعة أصلاً للجر، وذلك ليجعلوا باب جمع السلامة في المذكر والمؤنث جارياً على نسق واحد، فكما جمعوا بين الجر والنصب في جمع المذكر السالم بعلامة واحدة، وهي الياء، وقد كانوا مضطرين لذلك، لأنهم جعلوا الألف علامة رفع المثنى، والواو علامة رفع جمع المذكر السالم، وذلك ليفصلوا بين التثنية والجمع الذي على حد التثنية، وجعلوا الياء علامة جر لهما، وفرقوا بينهما في هذه الحالة، ففتحوا ما قبل الياء في التثنية، وكسروا النون فيها، وكسروا ما قبل الياء في الجمع، وفتحوا النون فيه [٢] ، فلما اختاروا (الواو) و (الألف) للرفع ، و (الياء) للجر، بقي النصب لا علامة له، فجذبوه إلى الجر [٣] ، وحملوه عليه، دون الرفع، لأن كلاً من الجر والنصب للفضلات [٤] ، وأن الجر للاسم لا يجاوزه، والرفع يشارك فيه الفعلُ الاسمَ [٥] ، فلما صاروا إلى جمع المؤنث السالم حملوا النصب فيه أيضاً على الجر، ليساووا بين الجمعين في اشتراكهما بعلامة واحدة في النصب والجر [٦] ، وجعلوا هذه العلامة الياء في جمع المذكر، والكسرة في جمع المؤنث، لما بين هاتين العلامتين من تجانس وتناسب [٧] . ولم يفعلوا ذلك

---

(١) الكتاب ١ /١٨ .

(٢) الكتاب ١ /١٧ – ١٨ .

(٣) الخصائص ١ /١١١ ، وانظر : أسرار العربية ص ٤٩ .

(٤) الإيضاح في علل النحو ص ٢٨ ، وانظر : حاشية الصبان على شرح الأشموني ١ /٨٨ .

(٥) الكتاب ١ /١٧ ، وينظر : أسرار العربية ص ٥٠ .

(٦) شرح كتاب سيبويه ١ /٢٣٩ ، وينظر : أسرار العربية ص ٦٢ .

(٧) الإيضاح في علل النحو ص ١٢٣ ، وينظر : أسرار العربية ص ٤٩ – ٥٠ .

اعتباطاً ، إذ كانوا مدركين للعلاقة بين الجر والنصب ، وأنهما يفترقان عن الرفع [١] ، فالرفع للعمد عندهم ، أما الجر والنصب فهما للفضلات، ولم يقتصروا في جمعهم هاتين الحالتين بعلامة واحدة على باب التثنية وجمعي السلامة، بل تجاوزوا ذلك إلى باب الممنوع من الصرف ، فجعلوا الفتحة علامة للجر والنصب، لما بينهما من المشاكلة [٢] ، وكأنهم قد فعلوا ذلك ليعادلوا بين الفتحة والكسرة، إذ أسقطوا الفتحة من باب جمع المؤنث السالم واستعاضوا عنها بالكسرة، فجبروا ذلك في باب الممنوع من الصرف، فأسقطوا الكسرة، واستعاضوا عنها بالفتحة، ليعادلوا بين هاتين العلامتين [٣] من حيث الاستعمال والإهمال، وكان تركهم للكسرة في باب الممنوع من الصرف حملاً له على الفعل [٤] ، فإذا أضيف الممنوع من الصرف أو حلي بأل أعادوه إلى أصله في الأسماء، فجروه بالكسرة، قال سيبويه : « وجميع ما لا ينصرف إذا أدخلت عليه الألف واللام أو أضيف انجر، لأنها أسماء أدخل عليها ما يدخل على المنصرف ، وأدخل فيها الجر كما يدخل في المنصرف ، ولا يكون ذلك في الأفعال ،... فجميع ما يترك صرفه مضارع به الفعل » [٥] فالعرب إنما تصرفت في كلامها وفق منظور عقليّ، تحروا فيه التنظير، وحمل الشبيه على الشبيه ، وقد أدركوا الفروق النحوية واللغوية بين مفردات كلامهم في التراكيب، فأعطوا كل مفردة منها ما تستحقه من إعراب وعلامة إعراب، وجاء ذلك ضمن مقاييس محكمة، خاضعة في كثير من الأمر لعلل يمكن أن يدركها المتأمل لكلامهم، وباب الممنوع من الصرف من الأبواب التي تقع ضمن هذا الإطار، فهو باب قياسيّ، خاضع لمقاييس مطردة ، تمكن علماء العربية من استقرائها وحصرها، فوجدوا أن موانع الصرف تنحصر في تسع علل، وقد جمعها أحد نظام الشعر التعليمي بقوله :

---

(١) الإيضاح في علل النحو ص ١٢٨ .

(٢) شرح كتاب سيبو يه ٢ / ٤٠ .

(٣) الاقتراح ص ٧٢ .

(٤) الكتاب ١ / ٢١ .

(٥) الكتاب ١ / ٢٢-٢٣ .

عدل ، ووصف ، وتأنيث ، ومعرفةٌ　　وعجمةٌ ، ثم جمع ، ثُمَّ تركيبُ
والنونُ زائدةً من قبلها ألفٌ　　ووزن فعلٍ ، وهذا القول تقريبُ [١]

فمنعت العرب من الصرف كل اسم وجد فيه علتان من هذه العلل التسع، أو كانت فيه علة واحدة تقوم مقام علتين، وما يقوم مقام علتين منها اثنتان، الأولى: ألف التأنيث، مقصورة كانت مثل (ذكرى)، أو ممدودة، مثل: (صحراء). والثانية: الجمع المتناهي، مثل: مساجد ومصابيح [٢] .

وكل ظاهرة نحوية أو لغوية خاضعةٍ للتعليل هي ظاهرة مستندة إلى تفكير سديد، من ذلك مثلاً ظاهرة الحمل على المعنى، وهي ظاهرة فاشية في كلام العرب، فهم قد يحملون الكلام تارة على اللفظ، وقد يحملونه تارة أخرى على المعنى، والمتأمل لكلامهم يقع له شيء كثير من هذه الظاهرة ، وقد ترددت هذه الظاهرة في القرآن الكريم ، فالقرآن كما يقول سيبويه قد «جاء على لغتهم ، وعلى ما يعنون» [٣] والعباد إنّما كُلّموا بكلامهم ، والقرآن أُنزل بلغتهم [٤] ، والمتتبع للفظة (كل) في آياته، يجد أن الكلام معها يحمل مرة على معناها الذي يفيد الجمع، ومرة على لفظها الذي يدل على الإفراد، وإن كان الحمل على المعنى معها أكثر من الحمل على اللفظ [٥] ، من ذلك قوله تعالى: ﴿ **كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ** ﴾ [٦]،

(١) شرح الألفية لابن عقيل ٣ / ٣٢١ .

(٢) أسرار العربية ص ٣٠٧ ، وشرح الألفية لابن عقيل : ٣ / ٣٢١ ، وقد جمعها آخر بقوله :

اجمع ، وزِنْ عادلاً ، أنِّث بمعرفةٍ　　ركِّب وزِدْ عُجمة ، فالوصفُ قد كَمُلا

ينظر في ذلك : شرح الألفية لابن عقيل ٣ / ٣٢١ هـ ٢ .

(٣) الكتاب ١ / ٣٣١ .

(٤) الكتاب ١ / ٣٣٢ .

(٥) الدرّ المصون ٢ / ٨٤ .

(٦) سورة البقرة : الآية ١١٦ .

وقوله تعالى : ﴿ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ [١] ، ومما جاء محمولاً على اللفظ قوله تعالى : ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ﴾ [٢] ، وقوله تعالى : ﴿ فَكُلاًّ أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ ﴾ [٣] ، وعاملوا كِلا وكِلتا مثل كل ، فحملوا الكلام مرة على لفظهما المفرد، وحملوه مرة أخرى على معناهما المثنى ، وإن كان الحمل على لفظهما أكثر من الحمل على معناهما [٤] ، قال تعالى : ﴿ كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا ﴾ [٥] فحُمل الكلام على لفظها ، فجاء الضمير في (آتت) مفرداً، وقال الشاعر :

يشكو إليّ جملي طول السرى   صبر جميل فكلانا مبتلى [٦]

فحمل الكلام على لفظها المفرد ، فجاء الخبر (مبتلى) مفرداً ، وربما جمع الشاعر الحمل على لفظها ومعناها في بيت واحد ، قال الفرزدق :

كلاهما حين جدّ الجريُ بينهما   قد أقلعا وكلا أنفيهما رابي [٧]

فجاء الضمير العائد على (كلا) الأولى في خبرها (قد أقلعا) في صيغة التثنية حملاً على معناها ، وجاء خبر (كلا) الثانية (مبتلى) بصيغة المفرد حملاً على لفظها .

وتناول ابن جنيّ الحمل على المعنى، ووصفه بأنه « غور من العربية بعيد، ومذهب نازح فسيح، قد ورد به القرآن، وفصيح الكلام منثوراً ومنظوماً، كتأنيث المذكر وتذكير المؤنث » [٨] ، وقد كانت العرب مدركة لعلل تصرفها في أساليب كلامها، صادرة في ذلك عن تفكير وقصد، تنبئ المستخبر عنه، فقد روى الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء أنه

---

(١) سورة الأنبياء : الآية ٣٣ .

(٢) سورة الإسراء : الآية ٨٤ .

(٣) سورة العنكبوت : الآية ٤٠ ، وانظر : الدرّ المصون ٢ / ٨٤ .

(٤) الدرّ المصون ٧ / ٤٨٦ و ٣٤٠ .

(٥) سورة الكهف : الآية ٣٣ .

(٦) الكتاب ١ / ٣٢١ .

(٧) الدرّ المصون ٧ / ٣٤٠ .

(٨) الخصائص ٢ / ٤١١ ، وينظر : الاقتراح في علم أصول النحو ص ٧٢ .

سمع « رجلاً من اليمن يقول : فلان لغوب، جاءته كتابي فاحتقرها، فقلت له : أتقول : جاءته كتابي ؟ قال : نعم، أليس بصحيفة » [١] . والشاعر الذي قال :

يا أيها الراكب المزجي مطيته سائل بني أسد ما هذه الصوت

كان مدركاً لما صنع من الإشارة إلى الصوت بلفظ المؤنث (هذه)، إذ أراد بذلك معنى الاستغاثة [٢] ، وعكس ذلك قوله تعالى في الحديث عن إبراهيم عليه السلام : ﴿ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي ﴾ [٣] ، فقد أشار إلى الشمس المؤنث بلفظ المذكر (هذا) حملاً على المعنى [٤].

والناظر في التراكيب اللغوية في العربية يقع على شيء كثير مبنيّ على تفكير سديد، لا سيّما ما يتصل بترتيب أجزاء المركبات، فتقديم المضاف على المضاف إليه في العربية مثلاً قائم على أساس عقليّ رصين، لأنّ المضاف هو المقصود، والمضاف إليه كالجزء منه، فهو من تمام معناه، فالمضاف والمضاف إليه بمنزله اسم واحد [٥] ، تفحص أيّ تركيب إضافيّ تجده مبنياً على هذا الأصل الذي ذكرناه ، فالمضاف هو موئل القصد ، أما المضاف إليه فيأتي إما لتخصيص المضاف، وإما لتعريفه، والوظيفة النحوية المرادة في الكلام إنما يؤديها المضاف، والحديث هنا منحصر بالإضافة الحقيقية ، وهي الإضافة المعنوية ، التي تفيد المضاف التعريف إذا كان المضاف إليه معرفة، أو تفيده التخصيص إذا كان المضاف إليه نكرة، والإضافة نسبة تقييديّة بين اسمين، ونسبة اسم إلى اسم لا يمكن أن تقع إلا لملابسة عقلية قد وقعت بين الاسمين ، مثلها في ذلك مثل النسبة الإسنادية، التي لا بد لها من رابط عقلي

---

(١) الخصائص ١ /٢٤٩ ، وينظر : الأشباه والنظائر في النحو ١ /١٨٥ .

(٢) الخصائص ٢ / ٤١٦ .

(٣) سورة الأنعام : الآية ٧٨ .

(٤) الخصائص ٢ /٤١٢ ، وينظر : الدرّ المصون ٥ /١٤ .

(٥) الكتاب ١ /٤٣٦ .

يربط بين المسند والمسند إليه [١] ، فلا يمكن إضافة اسم إلى اسم ما لم تكن بينهما علاقة عقلية، كما لا يمكن إسناد اسم إلى اسم أو فعل ، ما لم تكن بين ركني النسبة الإسنادية علاقة عقلية تجيز هذه النسبة .

ولا بد للباحث من أن يقف ملياً عند باب الإضافة، يتفحص فيه هذا التركيب، وما فيه من مناسبات عقلية ، خذ مثلاً : حذف التنوين من المضاف، فهذا الحذف قائم على أمر عقلي، لأن التنوين فيه دليل على الانفصال، والإضافة توجب الاتصال [٢] ، فإبقاء التنوين يدعو إلى الجمع بين الضدين، وهذا ما لا يجوز في حكم العقل واللغة، ولما كانت الإضافة طارئة على الاسم، عمدت العرب إلى حذف التنوين، لأن الحكم للطارئ [٣] ، فإذا اجتمع على الكلمة أمران ، لا يصح اجتماعهما ، وجب أن يحذف أحدهما ، والذي يحذف هو الأول، الذي كان ملازماً للكلمة؛ لأنّ الثاني قد طرأ لمعنى جديد، ووجوده دالّ على هذا المعنى ، ولما كان الاسم قبل الإضافة منوناً والتنوين والإضافة متنافيان [٤] ، فهما لا يجتمعان، بل يتعاقبان، وجب أن يحذف التنوين من الاسم، لأن الإضافة هي الطارئة، والحكم لها ، ومثل هذا حذف التنوين من الاسم المحلى بأل ، فالتنوين من دلائل التنكير ، و (أل) علم التعريف [٥] ، والتعريف والتنكير متنافيان ، والمتنافيان لا يجتمعان على المحل الواحد ، في حكم العقل والمنطق، ولما كان التعريف هو الطارئ، حذف التنوين، لأن الحكم للطارئ [٦] .

ولما كانت الإضافة المعنوية تفيد التعريف إذا كان المضاف إليه معرفة، وتفيد

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٧٣ ، و ٤٠٨ ، وينظر : الإيضاح في علوم البلاغة ص ٩٩ وما بعدها .

(٢) أسرار العربية ص ٢٧٩ .

(٣) الخصائص ٣ / ٦٢ .

(٤) الخصائص ٣ / ٦٥ .

(٥) الخصائص ٣ / ٦٢ ، وينظر : الأشباه والنظائر في النحو ١ / ٢٢٥ .

(٦) الخصائص٣ / ٦٢ .

التخصيص إذا كان المضاف إليه نكرة [١] ، منعت العرب إضافة الأسماء المعرّفة، لأن إضافتها حشو ولغو، فضلاً عن أن الاسم لا يعرف مرتين ، ومن هنا وجدنا العرب تمنع دخول (أل) على المضاف في الإضافة المعنوية، أما في الإضافة اللفظية (غير المحضة)، فيجوز دخول أداة التعريف على المضاف، بشروط، لأن هذه الإضافة لا تفيد المضاف تعريفاً أو تخصيصاً ، ويبقى الاسم فيها نكرة، وإن أضيف إلى معرفة، والدليل على ذلك مجيء المضاف إلى المعرفة في الإضافة اللفظية وصفاً للنكرة، والنكرة لا توصف إلا بالنكرة [٢] ، قال الله تعالى : ﴿ **هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا** ﴾ [٣]، فقد جاء (ممطر) المضاف إلى الضمير(نا) وصفاً للنكرة (عارض)، ولو كان(ممطر) معرفة لما جاز ذلك ، ومثل الآية قول امرئ القيس:

بمنجرد قيدِ الأوابد لاحهُ طرادُ الهوادي كلَّ شأوٍ مُغرِّبِ [٤]

فقد وصف (منجرد) بقوله (قيد) المضاف إلى المعرفة (أوابد) ، إلا أن المضاف بقي نكرة ؛ لأن إضافته لفظية ، فقيد بمعنى مقيّد ، فهو من حيث المعنى وصف مشبه للفعل المضارع ، وإضافة الوصف المشبه للفعل المضارع إضافة لفظية، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ **هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ** ﴾ [٥] ، فقد وصف (هدياً) النكرة بقوله : (بالغ) الذي بقي نكرة ، وإن أضيف إلى معرفة، لأن إضافته لفظية [٦] .

والناظر في التركيب الوصفي في العربية يجد أن العرب قد سلكت فيه مسلكاً ينم عن تفكير سديد، قائم على منطق من العقل كبير، فقد جعلوا النعت تابعاً لمنعوته في العوارض التي يعرض لها في الكلام ، فهو جارٍ عليه في إعرابه وتعريفه وتنكيره ، لأن

---

(١) الكتاب ١/١٨٢ ، و ١٨٤ ، و ١٩٩ - ٢٠٠ ، و ٢٤٥ ، وينظر : شرح ابن عقيل ٣/٤٧ .

(٢) الكتاب ٢/٦ .

(٣) سورة الأحقاف : الآية ٢٤ ، وينظر : الكتاب ١/٤٢٥ .

(٤) الكتاب ١/٤٢٤ .

(٥) سورة المائدة : الآية ٩٥ .

(٦) الدرّ المصون ٤/٤٢٤ .

الوصف من تمام الموصوف ، فهما كالاسم الواحد [١] ، ومن هنا وجدنا العرب تقدم الموصوف على صفته ، لأن الموصوف هو المقصود في التركيب، والوظيفة النحوية مرتبطة به، والوصف تابع له، والعقل يقتضي أن يتقدم المتبوع على التابع، وإنما جيء بالوصف لتوضيح الموصوف، أو تخصيصه أو لمدحه أو ذمه، أو لبيان حلية يتحلى بها الموصوف[٢] ، والوصف لا يمكن أن يقع خارج الموصوف ، لأنه معنى متلبس به، فهو غير مستقل عنه من حيث الوجود، وما أروع النحاة حينما سموا الوصف تابعاً، والموصوف متبوعاً .

وأمر التقديم والتأخير مرتبط بنظام الجملة العربية وبأساليب الكلام، وقد حرص علماء العربية من نحاة وبلاغيين على بيان حكمة العرب في ترتيب مفردات تراكيبهم، وأولوا مسألة التقديم والتأخير عناية فائقة، وكان سيبويه رائدهم في ذلك، فالأصل في ترتيب الألفاظ في الجملة الفعلية أن يأتي الفعل ثم الفاعل ثم المفعول به [٣] ، ولكن العرب قد تخرج عن هذا الأصل لغرض بلاغي، فتقدم ما حقه التأخير [٤] ، وقد عزا سيبويه هذا التقديم إلى عناية العرب بمعاني الكلام فهم «إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم ، وهم ببيانه أعنى ، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم» [٥] .

وترتيب الألفاظ في التراكيب مرتبط بترتيب المعاني في الذهن، لأن الألفاظ صور المعاني وأدلتها [٦] ، وقد فطن الفارابي إلى هذه الحقيقة فنصَّ عليها بقوله : « ويُجرى ذلك بعينه في تركيب الألفاظ، فيحصل تركيب الألفاظ شبيهاً بتركيب المعاني المركبة التي تدل عليها تلك الألفاظ المركبة، ويجعل في الألفاظ المركبة أشياء ترتبط بها الألفاظ بعضها إلى

---

(١) الكتاب ١/٤٢١ .

(٢) الكتاب ٢/١١ و ١٢ وأسرار العربية ص ٢٩٣ .

(٣) الخصائص ١/٢٩٤ و ٢/٣٨٢ و ٣٨٥ ، وينظر : الأشباه والنظائر في النحو ١/١٤٠ .

(٤) الخصائص ١/٢٩٥ .

(٥) الكتاب ١/٣٤ و ٨٠ .

(٦) الخصائص ١/٣١٢ ، وينظر : دلائل الإعجاز ص ٥٢٣ .

بعض متى كانت الألفاظ دالّة على معانٍ مركبة ترتبط بعضها ببعض، **ويتحرى أن يجعل ترتيب الألفاظ مساوياً لترتيب المعاني في النفس** »[١] .

وارتباط ترتيب الألفاظ بترتيب المعاني هو الذي جعل العرب وغير العرب يوجبون تقديم أدوات المعاني على التراكيب التي يريدون أن يضفوا عليها معاني معينة من نفي أو نهي أو استفهام أو تحضيض أو عرض أو تعجب أو شرط، فقد أوجب العقل أن تتقدم هذه الأدوات في التراكيب ليبنى الكلام من الوهلة الأولى على المعنى الذي يقصده المتكلم، وهذا التقديم لم يقع جزافاً، وإنما هو مرتبط بقصد المتكلم وتفكيره والمعبر عنه بالألفاظ الدالة على تلك المعاني، فالكلم « تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس »[٢] .

وقد يقتضي ترتيب الألفاظ وفق ترتيب المعاني، أن يقدم ما حقه التأخير، لأن في تقديمه فوائد معنوية وبلاغية لا تحصل إذا بقي اللفظ في موقعه الذي يناسب وظيفته النحوية، فحقّ المفعول به – مثلاً – أن يأتي بعد الفعل والفاعل ، لأن مرتبته متأخرة عن مرتبة الفاعل، والفاعل إنما يأتي بعد الفعل، ولكن المتكلم قد يقدم المفعول به على الفعل والفاعل ؛ ليُضفي عليه معنى لا يتحقق بتأخيره، خذ مثلاً قوله تعالى : ﴿ **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** ﴾ ، ثمّ أعد صياغة التركيب وفق مقاييس اللغة، وقل: (نعبدك ونستعينك)، وانظر إلى الفرق بين التركيبين ، من حيث الدلالة وقوة التعبير، ستجد أن التركيب الأول الذي في الآية ، فيه دلالة على الاختصاص[٣] والتوكيد والحصر[٤] ، وأنّ فيه دلالة على إفراد العبودية لله تعالى، وتخصيص الاستعانة به وحده[٥] ، وهذه المعاني لا تتحقق بقولنا : نعبدك ونستعينك .

---

(١) كتاب الحروف ١٤٠ – ١٤١ .

(٢) دلائل الإعجاز ص ٥٦ .

(٣) الكشاف ١ /٦١ ، وينظر : الدرّ المصون ١ /٥٥ .

(٤) روح المعاني ١ /٨٧ .

(٥) الإيضاح في علوم البلاغة ١ /٢٠٥ ، وينظر : البلاغة فنونها وأفنانها ص ٢٣٥ .

وقد أولى العلماء من نحاة وبلاغيين ومفسرين [١] مسألة التقديم والتأخير في العربية عناية فائقة ، وقد جعل الجرجاني هذه القضية جزءاً من معالم إعجاز القرآن، الذي بناه على توخي معاني النحو وعبّر عنه بالنظم [٢] .

وإذا كان وضع المفردات بإزاء المعاني قبل التركيب قائماً في جلّ الأمر وعامته على الاعتباط ، فإن وضعها في التراكيب قائم على أسس عقلية يتحرى فيها الناطق باللغة الإبانة والإيضاح ؛ لأن الغرض من اللغات جميعها هو التعبير عما في النفس ، فلا بدّ أن تكون العبارات الدالة على ذلك مبنية على الوضوح ، ما لم يعدل المتكلم عن ذلك لغرض في نفسه فيميل إلى الغموض أو الإبهام ، وهذا الميل ليس هو الأصل في اللغات ، وقد امتنّ الله تعالى على الإنسان ، فخلقه وعلمه منذ الخلق الأول ، كيف يتحرى الوضوح في كلامه ، وهو القائل في محكم تنزيله : ﴿ **الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الإِنسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ** ﴾ [٣] ، ولن تتحقق الإبانة إلا إذا وُجد في الكلام ثلاثة أمور، **الأول** : أن تكون مفردات التركيب مطابقة للمعنى الذي يريد المتكلم أن يعبر عنه، سواء أكانت تلك المطابقة حقيقية أم مجازية، **والثاني** : أن يكون رصف هذه المفردات في التركيب موائماً لوظائفها النحوية، **والأمر الثالث** : أن يكون هناك ترابط منطقيّ بين مفردات التراكيب، قائم على المناسبات العقلية بين تلك المفردات. والناظر في أيّ تركيب لغويّ قائم على الحقيقة أو المجاز، يلمس هذه الأسس الثلاثة بارزة فيه ، فلا يمكن إسناد اسم إلى اسم، أو فعل إلى اسم ليؤلف منهما كلام يحسن السكوت عليه، إلاّ إذا تحققت فيه هذه الأسس، وإذا كان الإمام الجرجانيّ قد بنى نظريته في إعجاز القرآن على النظم ، وأبرز فيه توافق المعاني النحوية في

---

(١) الكتاب ١ / ٣٤ و ١ / ٤١ ، وينظر : الخصائص ٢ / ٣٨٢ ، والكشاف ٣ / ٣٠٧ ، والإيضاح في علوم البلاغة ١ / ٢٠٤ - ٢١٢ .

(٢) دلائل الإعجاز ، المدخل ٤ و ١٠ ، وينظر : دلائل الإعجاز ص ٨١ و ٨٧ و ٠٧ ، ونظرية إعجاز القرآن عند عبد القاهر الجرجانيّ ص ٣٧٧ و ٣٣٥ ، والبلاغة فنونها وأفنانها ص ٢٠٩

(٣) سورة الرحمن : الآيات ١ - ٤ .

التركيب ، وأن « ليس النظم إلاّ أنْ تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله »، فإنه لم يغفل الأمرين الآخرين، فاللغات عنده كلها قائمة على قوانين عقلية، لأن « قضايا العقول هي القواعد والأسس التي يُبنى غيرها عليها، والأصول التي يردّ سواها إليها » (١) ، والعقل يقتضي أن يكون الدالّ موافقاً للمدلول، لتكون الدوالّ معبرة عمّا في النفس، وأن يكون رصف الألفاظ في التركيب قائماً على روابط عقلية تربط أجزاءه ؛ لأنّ المتكلم يقتفي « في نظمها آثار المعاني وترتبها على حسب ترتب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضمّ الشيء إلى الشيء كيف جاء واتّفق » (٢) ، فليس الغرض من نظم « الكلم أنْ توالت ألفاظها في النطق، بل أنْ تناسقت دلالتها، وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل » (٣) .

وإذا كان وضع الألفاظ الأُوَل، التي قامت عليها دلالات جذور اللغة قبل التركيب قائماً على الاعتباط (٤) ، سواء أكانت هذه الألفاظ دالّة على المعاني المجردة كالمصادر، أم دالّة على الذوات كأسماء الأجناس أم دالة على الروابط كحروف المعاني، فإنها في التركيب قد تتعرض للنقل إلى معانٍ ثوانٍ ، وهذا النقل لا يتمّ من غير وجود مناسبات عقلية، دعت المتكلم إلى نقلها إلى هذه المعاني الثواني (٥) ، ويتضح هذا الأمر بصورة جلية في المجاز وغيره من أساليب الكلام الخارجة عن حدّ الحقيقة ؛ لأن « في إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطاً ، وهو أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل، ومعنى الملاحظة أن الاسم يقع لما تقول إنه مجاز فيه، بسبب بينه وبين الذي تجعله حقيقة

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٧٣ .

(٢) دلائل الإعجاز ص ٤٩ .

(٣) دلائل الإعجاز ص ٤٩ – ٥٠ .

(٤) أسرار البلاغة ص ٤٠٩ .

(٥) أسرار البلاغة ص ٣٩٥ و ٤٠٨ .

فيه، نحو أن (اليد) تقع للنعمة، وأصلها الجارحة ومن شأن النعمة أن تصدر عن اليد، ومنها تصل إلى المقصود بها »[١] .

ولما كانت هذه الأساليب قائمة على مناسبات عقلية بين دلالات الألفاظ على معانيها الأُوَل قبل النقل، ودلالاتها على المعاني الثواني بعد النقل، وجدنا هذه الأساليب قد شاعت في كل اللغات فهي – كما يقول الجرجانيّ – مما « تشترك فيه أجيال الناس، ويجري به العرف في جميع اللغات، فقولك: رأيت أسداً ، تريد وصف رجل بالشجاعة ، وتشبيهه بالأسد، على المبالغة ، أمرٌ يستوي فيه العربيّ والعجميّ ، وتجده في كلّ جيل، وتسمعه من كلّ قبيل »[٢] .

ونقل الألفاظ من الدلالة على معانيها الأُوَل إلى الدلالة على المعاني الثواني، من مجاز واستعارة وكناية وغيرها من الأساليب، إنما تمَّ في مرحلة متأخرة من نشوء اللغة ونموها واستقرارها، فضلاً عن أنّ هذا النقل لم يحصل إلا لوجود مناسبات عقلية بين دلالة الألفاظ على معانيها الحقيقية الأولى، ودلالتها على معانيها الثواني التي نقلت إليها، وقد فطن الفيلسوف الفارابي إلى هذه الحقيقة، وهو يبحث في نشأة اللغة ونموّها، فقال : « فإذا استقرت الألفاظ على المعاني التي جُعلت علامات لها وصارت راتبة على التي جُعلت دالّة على ذواتها، صار الناس بعد ذلك إلى النسخ والتجوز في العبارة بالألفاظ، فعُبّر عن المعنى بغير اسمه، الذي جُعل له أولاً، متى كان له به تعلّق ، ولو كان يسيراً، إمّا لشبه بعيد، وإمّا لغير ذلك، فيحدث حينئذٍ الاستعارات والمجازات والتوسع في العبارة بتكثير الألفاظ، وتبديل بعضها ببعض وترتيبها وتحسينها »[٣] .

فالعرب لم تُكَنِّ عن المرأة المرفّهة بنؤوم الضحى ، ولا عن الطويل القامة بطول حمائل

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٩٥ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٣٤ و ٣٥ .

(٣) كتاب الحروف ص ١٤١ .

سيفه، ولا عن الكريم بكثرة رماده، لو لم تكن هناك علاقة بين هذه التراكيب وما دلت عليه من معانٍ ثوانٍ ، والمتحدث والمتلقي يدرك كلّ منهما الترابط بين هذه التراكيب وما تدل عليه من كنايات ، إذ استقرّ في ذهنهما أن المقصود منها لوازم معانيها ، فالعرب لا تقول : (فلانة نؤوم الضحى) ما لم تكن « مرفّهة مخدومة، غير محتاجة إلى السعي بنفسها في إصلاح المهمات ، وذلك أن وقت الضحى وقت سعي نساء العرب في أمر المعاش، وكفاية أسبابه، وتحصيل ما يُحتاج إليه في تهيئة المتناولات، وتدبير إصلاحها، فلا تنام فيه من نسائهم إلا من يكون لها خدم ينوبون عنها في السعي لذلك »[1] ويجري هذا الأمر على كل المجازات والاستعارات والكنايات وما يماثلها في المعاني الثواني التي تدلّ عليها الألفاظ في التراكيب .

وإذا كان وضع الألفاظ الأُول بإزاء المعاني الدالة عليها قبل التركيب أو عند التركيب خالياً في عامة الأمر من المناسبات العقلية، فإن وضع الألفاظ المفردة في التراكيب من حيث دلالتها الحقيقة أو المجازية، ونظمها، ومراتب ذكر تلك المفردات التي تنتظمها التراكيب من حيث التقديم والتأخير ، وعلاقة تلك المفردات بعضها ببعض وتحري الناطق باللغة الوضوح وأمن اللبس، والتصرف بالمفردات ونقلها من دلالاتها الأُول إلى دلالات ثوانٍ ، كل ذلك قائم على تفكير سديد ، مكّن أهل اللغة من إخضاع لغتهم لقوانين لغوية ونحوية ، زاخرة بالحكم والمناسبات العقلية، التي يلمسها دارس تلك اللغة، وهو يستقري نصوصها، وما أروع ابن جنيّ حيث وصف اللغة العربية فقال : « ولو كانت هذه اللغة حشواً مكيلاً، وحثواً مهيلاً، لكثر خلافها، وتعادت أوصافها »[2] .

---

(١) الإيضاح في علوم البلاغة ص ٤٥٦ .

(٢) الخصائص ١/ ٢٤٥ .

نتائج البحث

خلص البحث إلى النتائج الآتية :

١ – اللغة أصوات ، وهي مؤلفة من مفردات وتراكيب ، والمفردات سابقة للتراكيب .

٢ – إدراك المعاني سابق لوضع الألفاظ . يدرك الإنسان معنى من المعاني المبثوثة في الوجود فيسعى إلى وضع لفظ يدل عليه .

٣ – الإنسان إنما يتكلم تراكيب ، لأن المعاني التي يعبر عنها معانٍ مركبة .

٤ – اللغة حاجة عقلية اقتضتها الطبيعة المدنية للإنسان ، وهي نشاط عقليّ مبعثه الحاجة الاضطرارية للتفاهم مع الآخرين .

٥ – لا يعرف مجتمع إنساني منذ أقدم عصر سجله التاريخ بلا لغة .

٦ – اللغة ظاهرة إنسانية قابلة للنمو والاتساع والتهذيب والإصلاح .

٧ – فرّق البحث بين نوعين من الألفاظ ، هما الألفاظ الأُول ، كالمصادر وأسماء الأجناس وألفاظ الأدوات ، أما النوع الثاني ، فيشمل الألفاظ الثواني التي أخذت من الألفاظ الأُول ، كالمشتقات والألفاظ المنقولة من معانيها الحقيقية إلى معانٍ مجازية .

٨ – خلص البحث إلى أن الألفاظ الأُول قائمة في عامة الأمر على الاعتباط ، فليس هناك أيّ مناسبة عقلية اضطرت الإنسان إلى أن يضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها ، ولو كانت هناك مناسبات عقلية بين الألفاظ الأُول وما تدل عليه لتوحدت اللغات ، ولتمكن العقلاء من معرفة معاني الألفاظ في جميع اللغات .

٩ – وخلص البحث إلى أن الألفاظ الثواني لا تخلو في عامة الأمر من المناسبات العقلية ، لا سيما الألفاظ المجازية .

١٠ – وخلص البحث أيضاً إلى أن كل ظاهرة لغوية أو نحوية أو دلالية مبنية على التنظيم أو التعليل لم تحدث في أيّ لغة من اللغات لو لم يكن وراء تلك الظاهرة تفكير سديد ومناسبات عقلية أدت إلى وجود هذه الظواهر .

المصادر

- أسرار البلاغة لأبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني ، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر ، الناشر مطبعة المدني القاهرة ، دار المدني جدة ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ- ١٩٩١م .
- أسرار العربية لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري ، تحقيق محمد بهجة البيطار، مطبعة الترقي بدمشق ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م .
- الأشباه والنظائر في النحو لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطيّ ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م .
- الاقتراح في علم أصول النحو لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطيّ ، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م .
- الإيضاح في علل النحو لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي ، تحقيق الدكتور مازن المبارك ، دار النفائس ، بيروت ، الطبعة الخامسة ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦م.
- الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ، تحقيق الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الثالثة .
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطيّ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر ، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م .
- البلاغة فنونها وأفنانها للدكتور فضل حسن عباس ، دار الفرقان ، عمان ، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ- ١٩٨٩ م .

– حاشية الصبان على شرح الأشموني لمحمد بن علي الصبان ، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه .

– حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطيّ ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، طبع دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة، ١٣٨٧ هـ – ١٩٦٧ م .

– الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جنيّ ، تحقيق محمد علي النجار ، المكتبة العلمية ، نسخة مصورة عن نسخة دار الكتب المصرية .

– دراسات في اللغة والنحو للدكتور عدنان محمد سلمان ، نشر وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، جامعة بغداد ، مطابع دار الحكمة للطباعة والنشر ، الموصل ١٩٩١م .

– الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبيّ ، تحقيق الدكتور أحمد محمد الخراط ، دار القلم ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م .

– دلائل الإعجاز لأبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني ، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر ، الناشر مطبعة المدني القاهرة ، دار المدني ، جدة ، الطبعة الثالثة ١٤١٣ هـ – ١٩٩٢م .

– روح المعاني للعلامة أبي الثناء شهاب الدين السيد محمود الألوسيّ البغداديّ ، نشر دار الفكر ، بيروت ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٧ م .

– شذا العرف في فن الصرف لأحمد الحملاوي ، نشر مكتبة النهضة العربية ، مطبعة الراية ، بغداد ١٩٨٨ م .

- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك لبهاء الدين عبد الله بن عقيل ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، الطبعة العشرون ١٤٠٠ هـ -١٩٨٠ م ، نشر مكتبة التراث ، القاهرة ، مطابع المختار الإسلامي .

- شرح كتاب سيبويه لأبي سعيد الحسن بن عبد الله السيرافيّ ، تحقيق الدكتور رمضان عبد التواب والدكتور محمود فهمي حجازيّ والدكتور محمد هاشم الدايم ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦ م .

- طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى ، تحقيق سُوسنة ريفلد - قلْزر ، نشر دار مكتبة الحياة ، بيروت .

- الكتاب لسيبويه (أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر) ، تحقيق محمد عبد السلام هارون ، دار الجيل ، بيروت ، الطبعة الأولى .

- كتاب الحروف للفيلسوف أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي ، تحقيق محسن مهدي ، دار المَشرق ، بيروت ١٩٦٩ م .

- الكشاف لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري ، دار الفكر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧م ، بيروت .

- اللسان لجمال الدين محمد بن مكرّم بن منظور ، دار صادر ، ودار بيروت للطباعةِ والنشر ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

- المخصص لأبي الحسن علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده ، تحقيق لجنة التراث العربيّ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

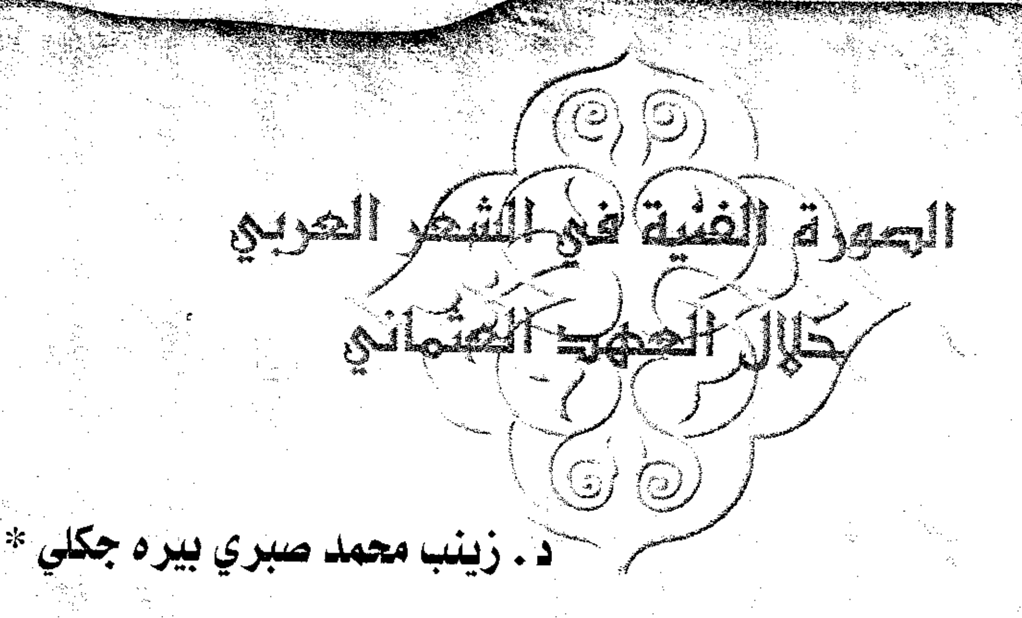
- نظرية إعجاز القرآن عند عبد القاهر الجرجانيّ لمحمد حنيف فقيهي ، طبع على نفقة الشؤون الدينية ، بدولة قطر ، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

- نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني لوليد محمد مراد ، دار الفكر ، الطبعة الأولى ، دمشق ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز لفخر الدين أبو بكر محمد بن عمر الرازي ، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا ، دار الجيل بيروت، والمكتب الثقافي القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م .

- وفيات الأعيان لأبي العبّاس أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت .





الصورة الفنية في الشعر العربي خلال العهد العثماني

د. زينب محمد صبري بيره جكلي *

التعريف بالبحث:

شهدت الدراسات الحديثة أن الدولة العثمانية شهدت نهضة فكرية وأدبية واسعة ولا سيما في أوائل عهدها ، وأن كثيراً من مسؤوليها كانوا يدرسون اللغة العربية ، ويكتبون بها وينظمون .

وعلى الرغم من ضياع شعر كثير إلا أن ما حوته الدواوين الباقية ، وما سجلته كتب التراجم يعدّ مادة وفيرة تمثل الحركة الشعرية في ذلك العصر ، وقد بدا في هذا الشعر صور فنية وفّق فيها أبناؤها ، لأنها عرضت الفكرة بأسلوب تعاونت فيه العناصر الشعرية كلها من لغة وموسيقى وأخيلة ، لتعبر عن حالة الشاعر الانفعالية ، أو عن تجربته الشعورية التي أحس بها آنذاك .

ولكن بعض هذه الصور كان يهتم بالشكل ، متأثراً في ذلك بنظرة القدامى الذين كانوا يرون الشعر صياغة وصناعة .

وقد درست الصورة الفنية في الشعر العثماني معتمدة على المفهوم النقدي المعاصر، وإن لم أغفل نظرة القدامى ، لأن الشاعر ابن بيئته ، ويؤثر ما يؤثره مستمعوه .

❖ أستاذة مساعدة في قسم اللغة العربية وآدابها في كلية الآداب بجامعة الشارقة ، ولدت بالرَّقة في سوريا سنة (١٣٦٦هـ / ١٩٤٦م) ، وحصلت على درجة الماجستير من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة سنة (١٣٩٨هـ / ١٩٧٧م) ، ثم درجة الدكتوراه من جامعة البنجاب في لاهور بباكستان سنة (١٤١٦هـ / ١٩٩٥) ، من كتبها « شعر الثورات الداخلية في العهد العثماني » .

المدخـــــل

كشفت الدراسات المعاصرة أن الدولة العثمانية شهدت نهضة فكرية وأدبية واسعة ولا سيما في أواخر عهدها، وأن كثيراً من مسؤوليها كانوا يدرسون اللغة العربية ويكتبون بها وينظمون.

وعلى الرغم من ضياع شعر كثير إلا أن ما حوته الدواوين الباقية، وما سجلته كتب التراجم يعد مادة وفيرة تمثل الحركة الشعرية في ذلك العصر، وقد بدا في هذا الشعر صور فنية وفّق فيها أبناؤها، لأنها عرضت الفكرة بأسلوب تعاونت فيه العناصر الشعرية كلها، من لغة وموسيقى وأخيلة لتعبر عن حالة الشاعر الانفعالية، أو عن تجربته الشعورية التي أحس بها آنذاك، ولكن بعض هذه الصور كان يهتم بالشكل متأثراً في ذلك بنظرة القدامى، الذين كانوا يرون الشعر صياغة، وصناعة، وقد درست الصورة الفنية في الشعر العثماني معتمدة على المفهوم الشعري المعاصر، وإن كنت لم أغفل نظرة القدامى، لأن الشاعر ابن بيئته ويُؤْثِرُ ما يُؤْثِرُهُ مستمعوه.

وبدأت دراستي هذه بعرض معنى التصوير الفني ونظرة النقاد إليه، ثم انتقلت إلى تبيان الصورة الفنية في الشعر العثماني، مشاهد كلية وصوراً جزئية هي تشابيه واستعارات وكنايات ... ومن ثَمَّ انتقلت إلى التقليد، وأوضحت ما يعد سرقة، وما يعد تأثراً، وبينت بعد ذلك أن هناك صوراً لا حياة فيها ولا رواء، تبدت في الشعر العربي خلال ذلك العهد متأثرة بنظرة الشاعر آنذاك إلى الجمال الفني في الصورة الخيالية، وختمت الحديث بموجز عن سمات الصورة الفنية في ذلك العهد المديد.

وأحب أن أوضح أن مفهوم الأدب في العصر العثماني يعني ما قيل باللغة الفصحى طوال الأمد الذي عاشه العثمانيون في البلاد العربية، أو حكاه الأدباء وهم يحسّون بالرابطة تجاه العثمانيين سلباً أو إيجاباً، وعلى هذا فإن العهد العثماني يمتد منذ (٩٢٣هـ / ١٥١٦م) حين دخل السلطان سليم الأول البلاد العربية حتى (١٣٣٦هـ / ١٩١٦م) حين قامت الثورة العربية الكبرى، بل إنه امتد في أذهان بعض الشعراء ومشاعرهم حتى (١٣٤٣هـ / ١٩٢٣م) حين سقطت الخلافة العثمانية، فعبروا عن أساهم تجاه هذا الحدث التاريخي الجليل، وهو ما أراه، وما سرت عليه في دراساتي للأدب العثماني، وإن كان جلّ شواهد هذا البحث من العصور العثمانية الأولى، أي من الفترة التي سبقت عصر النهضة الأدبية الحديثة.

١ـ أهمية الصورة الفنية ونظرة النقاد إليها :

حين تنفعل نفس الشاعر لحدث ما، وتتوهج الفكرة في مخيلته، وتستولي على مشاعره فإنه يعبر بلغة غيرعادية، لغة تستمد من الطبيعة عناصرها، وتربط بين تراكيبها علاقات جديدة ، ويضيف الشاعر إليها من العناصر الأخرى ـ ولا سيما الموسيقى ـ ما يجعلها أقدرعلى التعبير عن مراده، وتبيان موقفه من الحياة وناسها ومبدعها وإيضاح الهدف من وجوده على ظهر البسيطة، ويكون تعبيره هذا صدى لحالته النفسية الداخلية، « وما شيطان الشعر عند العرب إلا قوى اللاشعور تصطرع في مخيلة الأديب فتؤدي إلى إبداعه، وكلما تمكن الأديب من إبراز فكرته محملة بالأخيلة كان أقدر، وشعر بلذة عمله وأثّر في الآخرين[١] » .

وليس التعبير بالصورة جديداً على أدبنا العربي، فمذ بكى امرؤ القيس واشتكى وشبه الليل والفرس غدت الصورة وسيلة تعبير، وإذا كانت الدراسة الحديثة تهتم بها على أنها وسيلة تكشف عن أغوار النفس، ولها دلالة على نفسية قائلها، فإن النظرة القديمة كانت تؤثر البيت المصنوع الذي يكثر فيه صاحبه من الأخيلة ليدل على براعته، ولهذا خزّن الشعراء صوراً وأساليب، ثم راحوا يعرضونها في أشكال تدهش العقول، ولكنها صور باهتة لا حياة فيها ولا جمال[٢]، وإن كان كثير منهم أبدعوا وأجادوا، وآثروا الطبع على التصنّع .

وسوف أعتمد في دراستي للصورة الفنية في شعر العصر العثماني على المفهومين: المعاصر، وهو الأغلب، وهو الذي يدعو إلى أن تتآزر قوى الخيال والإيقاع والأصداء والظلال[٣]، لتؤدي المعنى قوياً مؤثراً، وعلى القديم الذي ينظر إلى الشعر وسيلة لإمتاع اللّب؛ وذلك لئلا أغبن الشعراء حقوقهم في وقت كانوا يتوجهون فيه بشعرهم إلى مجتمعاتهم، وهم يأملون أن تتقبله منهم بقبول حسن، وإن لكل عصر ذوقه، إضافة إلى أن المفاهيم النقدية تتغير من زمن إلى زمن، وما ألفه جيلنا قد يستهجنه جيل لاحق[٤] .

---

(١) ينظر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ص ٣٢٠، ٣٢٤، والتفسير النفسي للأدب ص ٤٢-٤٤، والصورة بين البلاغة والنقد ص ١٧ .

(٢) ينظر: حاضر النقد الأدبي ص٨٧، والأسس الجمالية ص ٢١٣-٢١٨ .

(٣) ينظر النقد الأدبي أصوله ومناهجه ص ١٣١ .

(٤) ينظر فن الشعر ص ١٦-١٩، وكمثال لاختلاف الآراء النقدية ما قاله الإتباعيون من محاكاة الطبيعة، ثم نقضه الإبداعيون، وقالوا بمحاكاة الشعر للنفس الداخلية، فلما جاء الواقعيون قالو: إن الشعر تعبير عن المجتمع وأوضاعه.

وسأبين أساليب التعبير بالصورة في العهد العثماني، ثم أنتقل إلى بيان الإبداع الفني فيها، وإلى التقليد والسرقة، ثم ما تهافت منها.

٢ـ أساليب التعبير التصويري:

عبّر الشعراء العثمانيون عن أفكارهم وأحاسيسهم بمشاهد كلية، وبصور جزئية كانت كلقطات آلة تصوير تنم عن حالة مادية، أو شعورية نفسية.

أـ التعبير بالمشاهد:

كان الشاعر العثماني في وقفته الطللية، أو في تعبيره عن هجران أحبته، أو في وصفه حرب صديقه لعدوه يرسم لنا مشاهد من الطبيعة المحيطة به، أو من جو المعارك الناشبة في عهده ..، وكان وصفه هذا سبيلاً إلى التعبير عن معاناته وآلامه، أو عن فرحته لانتصار ممدوحه .. والشاعر في رسمه لهذا المشهد أو ذاك يعرض علينا صوراً جزئية عدة، مكونة من تشابيه واستعارات وكنايات، يتعاون بعضها مع بعض لتصوير الواقع، أوالإفصاح عن الحالة الشعورية، أو النظرة إلى الحياة.

فالشاعر «**عبد الحق الحجازي**»[١] يقف أمام أطلال صواحبه ـ ولعلهن أسرته الراحلة ـ فيتذكر نعيمه معهن يوم كنّ يعمُرْن الديار، وهو يخاف فراقهن، أما الآن فقد غادرنها، وخلّف رواحهن في قلبه أشجاناً تتقد، وفي عينيه دموعاً تسيل كالأنهار، ويروح الشاعر بعد ذلك يرسم لنا مشهداً لهذه الديار المهجورة، فإذا هي مرعىً للحيوانات ، ومصفق للرياح الهوج التي أثرت في معالمها، كما تؤثر الخمرة في عقول شاربيها، وينتقل المشهد بنا إلى طرف آخر لنرى النساء وسط الفيافي والقفار في جو حار لاهب، كانت الجبال فيه تبدو كغبار كثيف يتصاعد من مكان ما، والصحارى كصحائف، وآثار مسير النوق فيها

---

(١) شاعر دمشقي يلقب بزين الدين الحجازي (ت ١٠٢٠هـ)، ينظر لترجمته في خلاصة الأثر ٢ / ٣١٠ .

أسطرها، وكأن هوادج النساء بثيابهن الزاهية الملونة أزاهير تتفتح في هذه الأراضي الممتدة.

ولا ينسى الشاعر أن يقدم لنا صورة عن حالته النفسية إثر رحيلهن، تجمع النواحي المادية إلى جانب المعنوية، فهن الحيّيات المضيئات كالبدور وسط شعور سود فاحمة، الفاتنات بعيونهن الواسعة، ولهذا لا يمكن للشاعر أن ينساهن أبد الدهر، يقول في ذلك:

بين جنبيّ للتفرّق نارُ ... وبخدّيَّ للبكا أنهارُ

وبقلبي لواعجٌ من شجون ... هيَّجَتْها الأطلالُ والآثارُ

أَرْبُعٌ كُنَّ للأوانس مرعى ... فهي الآن للكوانس دارُ

نهبَتْها أيدي الروامس نهباً ... مثلما تَنْهبُ العقولَ العقارُ

كنتَ والدوُر بالدمى آهلاتٌ ... جزعاً، كيف أنتَ وهي قفار

وترامَوْا بكلِّ خرْقٍ مَخُوف ... صَيْخَدٍ لا يُرى بها سُفّار[١]

وكأن الأعلامَ إذ تتراءى ... شامخاتِ الذرى غبارٌ مُثار

والفيافي كأنهن طروسٌ ... وكأن الركائب الأسطارُ

وكأن الأحداجَ أكمامُ طَلْعٍ ... ولها البيضُ والدمى أزهار[٢]

قاصراتٌ عِينٌ أوانسُ غيدٌ ... ووجوه كأنها الأقمار[٣]

---

(١) صيخد: شديد الحر. لسان العرب مادة «صخد» ٣/٢٤٥.

(٢) الأحداج: ج حدج، وهو مركب النساء. القاموس المحيط مادة «حدج».

(٣) خلاصة الأثر ٢/٣١١-٣١٢.

فالشاعر اعتمد في عرضه هذا المشهد على صور جزئية عبرت عن واقعه المر إثر رحيل الظعائن عنه، فقلبه يتّقد كالنار «استعارة تصريحية»، والدموع تسيل كالأنهار «استعارة تصريحية»، وقد تآزرت الصورتان إضافة إلى التصريح لتوحيا بشدة وقع الفراق على نفسه، وجاء التقديم والتأخير في البيت «بين جنبي نار، وبخدي أنهار» ليؤكدا المعنى.

والشاعر بعد ذلك ينتقي من الصور الواقعية ما يدل على آلامه من هذا الفراق، فالديار غدت مقر الغزلان بعد أن كانت مرتع الفتيات، وفي اختياره المجانسة بين الأوانس والكوانس، وبهذه السين ذات النغمة الحزينة، إضافة إلى الصورة التمثيلية للرياح وهي تنهب الديار نهباً كسارق يريد أن يأتي على المال بسرعة، وذلك لتزيل معالمها، وتشبيه هذا الطرف من التشبيه بالخمرة تؤثر في عقول شاربيها فتطمس تفكيرها . بهذه العناصر الشعرية كلها يتضح وقع الفراق على نفس الشاعر.

ولنقرأ له معاً قوله في تركيب يحوي نغمة التنوين مكررة ثلاث مرات:

وتراموا بكل خرق مخوف صيخدٍ

إننا نحس وكأن التنوين بنغمته الحزينة خفقات قلب الشاعر، وهو يراهن راحلات غير آيبات، وكذلك كان وقع الكاف والنون في قوله «وكأن» مكررة عدة مرات في بداية كل شطر دليلاً على الأسى وأثره، فهي في تكرارها طرقات على نفسية الشاعر.

وكان للصور الجزئية الأخرى مشاركة في التعبير عن إحساس الألم، فالجبال وسط الفضاء الرحب بدت كغبار مثار «تشبيه تام» والصحراء فيه صحائف «تشبيه مرسل» وآثار خفاف الإبل سطورها «تشبيه مرسل» والهوادج أكمام طلع «تشبيه مرسل» أيضاً، والنساء فيها زهور «تشبيه بليغ» وهنا تبلغ الصورة أقصاها في التعبير عن بعدهن، فيفوه الشاعر بعبارات تنم عن حبه لهن، فهو لن ينساهن أبداً، وكيف ؟ وهن الأوانس الفاتنات بعيونهن الواسعة وشعورهن التي تبدو كالليل المظلم «تشبيه»، وقد جاء توالي الصفات في:

«قاصراتٌ عينٌ أوانسُ غيدُ»

بهذا التنوين دليلاً على إعجابه بهن، وحزنه على فراقهن، ولهذا قال بعد ذلك:

.... «عن هواهن ليس لي إقصار»

وقدّم الهوى دليلاً على شدة تعلقه بهن.

وهكذا تآزرت اللغة والصورة والموسيقى لتقدم لنا لوحة شعرية تتحدث عن واقع مرّ عاشه الشاعر آنذاك، والتاع قلبه له.

وهذا مشهد واقعي آخر التقطه الشاعر «**أبو دينار التونسي**»[١] من جو الحرب التي جرت بين باي تونس «رمضان المرادي»[٢] ومن ناوأه، إنه يصور العداة المفسدين وقد صبّ عليهم الباي نيرانه فقتّلوا، وغدت أجسادهم طعمة للطيور والوحوش، أما أسراهم فقد كبّلوا بالأغلال، وطيف بهم في شوارع المدينة جزاءً وفاقاً حتى أمن الشعب والسبل تحت رعاية هذا الباي اليقظ، ونام في طمأنينة، يقول:

رأوْا بروقاً فظنّوا الغيث فانتجعوا	**أصابَهم وابلٌ بالقتل هتان**
قبورُهم في صدور الطير طار بها	**ومالهم غيرُ ريش الطير أكفانُ**
كم من قتيلٍ تراب الأرض مفرشُه	**وصار تأكلُه ضبعٌ وديدان**
وكم مصفد في الأغلال سيق به	**كأنه ماردٌ في الغلّ شيطان**[٣]
فالإنس لما رأوا ألجن في صفد	**قالوا أتى رمضانٌ أم سليمانُ**[٤]
قد جاءكم رمضانُ مستعدٌ لكم	**صوموا على البغي هذا شهر حرمان**[٥]
يا سائراً في فيافي البيد في دعةٍ	**نمْ في أمان فإن الباي يقظانُ**[٦]

---

(١) و (٢) ينظر للشاعر، وهو من شعراء القرن الثالث عشر الهجري، وللباي الذي مدحه، والحرب التي يتحدث عنها في: الحلل السندسية ٢ / ٥٩٠.

(٣) الشطر الأول غير مستقيم الوزن إلا أن نقرأ «مصفد» بغير تنوين.

(٤) الشطر الأول قطعت فيه همزة أل التعريف في «الجن» ليستقيم الوزن، ونون رمضان للضرورة الشعرية أيضا في الشطر الثاني من البيت نفسه.

(٥) في هذا البيت إقواء بكسر «حرمان» مع أن الروي مضموم.

(٦) الحلل السندسية ٢/٥٩٣ - ٥٩٤.

فالشاعر هنا التقط عدة صور جزئية من واقع الثورة التي هبت في وجه باي تونس في ذلك العهد، وضمنهامشهده، فالأعراب رأوا بروقاً فظنوا الغيث «كناية عن الأمل بالخير» والرصاص القاتل انصب عليهم كالمطر المتدفق «استعارة تصريحية» وصدور الطير غدت قبورهم «تشبيه بليغ»، وريشها أكفانهم «تشبيه بليغ» وتراب الأرض مفرشهم «تشبيه بليغ» وأجسادهم يأكلها الضبع والديدان «صورة واقعية لمصير هؤلاء البغاة»، وفي عرض المفارقة بين رجائهم الخير، وتمنيهم الحصول على الغنائم كمن يرتجي الغيث، وبين صيرورة أجسامهم طعاماً للوحوش الضاريات، والطيور الكواسر، يدع الشاعر القارئ يعي ويتيقظ، وقد شارك التشبيه التمثيلي بين المصفد في الأغلال والشياطين المردة في القيود على توضيح المعنى، ثم كانت التورية المرشحة[١] في ذكر رمضان، فكأن هؤلاء البغاة مردة جبابرة، ولكن الله سبحانه نصر الممدوح عليهم وأبطل كيدهم كما قيد المولى تعالى الشياطين في شهر رمضان، أوكما قيد سيدنا سليمان عليه السلام الأبالسة، وقد أتم الشاعر صورة رمضان حين ذكر الصيام، وشهر الحرمان، فأتم بذلك جمال الصورة، وفي هذا الوصف أيضاً مراعاة نظير إذ ذكر رمضان والجان المصفدة في الأغلال، والصيام، وشهر الحرمان، وهذا ما أضفى على النص وضوحاً وجمالاً، وكان الطباق بين «نم في أمان» و «الباي يقظان» يساعد أيضاً في توضيح الواقع، ويؤازر الصور، ويبين موقف الشاعر من هذا الباي الذي بذل جهوداً كبيرة في سبيل حماية شعبه وأمنه وراحته.

ولعل الإيحاء الذي جاء من معارضة الشاعر لنونية أبي البقاء الرندي، التي قالها في سقوط الأندلس، والتي مطلعها:

لكل شيءٍ إذا ماتمّ نقصان فلا يُغَرَّ بطيب العيش إنسانُ[٢]

يضفي على النص نغمة موسيقية حزينة تذكر بجرائم البغاة المعتدين، وتستدعي متابعة النص للاطلاع على هذه الجرائم التي تمكن الباي من القضاء عليها، فحقق بذلك بهجة النصر لشعبه، وقد بدت هذه البهجة مقترنة بنغمة الحزن في استهلال القصيدة وذلك

(١) هي التي اقترنت بما يناسب المورّى به، وهو المعنى القريب من خصائص أو صفات. البلاغة العربية ص ٣٠٥ .

(٢) نفح الطيب ٦ / ٢٣٢ .

في قوله:

لكل شيء من التوفيق إبّان ... وللزمان إساءات وإحسان[١]

أما الشاعر «**عبد الجليل الطباطبائي**»[٢] فإنه يصور لنا مشهداً يمثل حالته النفسية إثر سماعه بقصف العمانيين لمدينته «الزبارة» القطرية في عام ١٢١٧هـ، إذ أمض الحزن والشوق إلى الأهل قلبه فغدا لا يستطيع النوم، فكأنه يبيت على شوك القتاد، وكأن جفنيه يُحاربانه، وصار لا يحسن التفكير، ولا منادمة الجلساء، وكلما هب نسيم الجنوب اشتم منه روائح الأحبة، يقول في ذلك:

لك اللهِ إني من فراقِ الحبائبِ ... لفي لاعجٍ بين الأضالعِ لا هب[٣]

أكابد أشواقاً يكادُ لفرطها ... تَوَقَّدُ في جَنْبَيَّ نارُ الحباحِبِ[٤]

يبلبل بالي قادحُ البعد والهوى ... فصرْتُ أخا قلبٍ من الوجد ذائبِ

أبيتُ على شوك القتادِ صبابةً ... أكلّف جفنيْ الغمض وهو محاربي

أروح وأغدو عادم اللبِّ لا أعي ... مقال جليسي أو كلام المخاطب

أتوق إذا هبَّ الجنوبُ لأنني ... أشمُّ الغوالي في مَهَبِّ الجنائبِ

نأتْ دار مَنْ أهوى وعزَّ مزارها ... ومن دونها قد حال قرعُ الكتائبِ[٥]

---

(١) الحلل السندسية ٢/٥٩٢ .

(٢) السيد عبد الجليل الطباطبائي شاعر من قطر، ولد في الزبارة، ثم ارتحل إلى الكويت والبصرة وأطال مكثه فيهما حتى عده بعض المؤلفين من شعرائهما. ت١٢٧٠هـ. ينظر لترجمته في عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد ص ١٦٧ .

(٣) اللاعج: الهوى المحرق، يقال: هوى لاعج: لحرقة الفؤاد من الحب، ولعج الحب والحزن الفؤاد: استحرّ في القلب، وَلَعَجَه لَعْجاً: أحرقه. القاموس مادة «لعج».

(٤) نار الحُباحِب: ما اقتدح من شرر النار في الهواء من تصادم الحجارة . القاموس مادة «حبحب».

(٥) ديوان السيد عبد الجليل الطباطبائي ص ١ - ٢ .

فالشاعر هنا يبين عن مشاعره في عدة صور واقعية وخيالية، فالشوق يلتهب بين جوانحه «استعارة مكنية»، وفي تقديم الجار والمجرور، والتأكيد باللام المزحلقة «إني من فراق الحبائب لفي لاعج» زيادة في التأكيد على شوقه، ثم أتبع هذا بقوله: «أكابد أشواقاً»، والمكابدة فيها مشقة وعناء، وكأن هذه الأشواق نار تتقد في جوانحه كنار الحباحب «تشبيه»، ولننظر إلى كلمة «يبلبل بالي» إنها كناية عن القلق والاضطراب النفسي الذي ولده البعد، فجعل قلبه يذوب «استعارة مكنية»، وبات على شوك القتاد «كناية عن الأرق والعذاب»، وهو لا يستطيع النوم لأن جفنه يحاربه «استعارة مكنية تشخيصية» فكأنه فارس يتصدى له بالعدوان، فيحرمه لذة النوم وراحته، وقد بات ذاهلاً من شدة التفكير، عادم اللب «كناية عن ذهوله وعدم صحوه من سكر الشوق»، ولا يعي مقال جليسه «كناية» أيضاً، فهو في عالم ومحدثه في عالم آخر، وهي صورة اشترك فيها السمع مع البصر، ثم جاءت صورة هبوب رياح الجنوب وهي تحمل بين طياتها روائح الأهل والأحبة «صورة سمعية» لتدل على أن حواسه كلها قد ركزها لسماع أخبار الجنوب إبان القصف العماني لمدنيته الزبارة، وفي قوله: «هب الجنوب» مجاز عقلي علاقته مكانية إذ نسب العمل إلى الجهة التي يقطن فيها أهله ولم ينسبه إلى الفاعل الحقيقي وهو الرياح، وكذلك الحال في «نأت دار من أهوى» إذ نسب النأي إلى الدار، ولم ينسبه إلى من فيها، فكأنه لا يريد أن يذكر بُعْدَ الأهل؛ لأنهم أحبة قرباء إلى نفسه، فذكر بُعْدَ الدار عنه.

وكان لموسيقى البحر الطويل ذي النَّفَس الواسع، ولحرف الباء القوية روياً مسبوقة بألف التأسيس أثرها في تصويره حالته تصويراً طويلاً ممدوداً، مؤلماً، قوي التأثير في نفسه، كقوة حرف الروي الباء.

وبهذا التصوير تتحول القضية الاجتماعية إلى قضية سياسية، فالقصف العماني هو الذي سبب له هذه الأشواق؛ لأنه حرمه العودة إلى ديار أهله، وبهذا تؤدي الصور الذاتية في ظاهرها غرضاً إنسانياً حين تكشف أخطار العدوان على الحياة الفردية والاجتماعية.

وقد يعتمد المشهد على الوهم، ويحوي مبالغات وتهويلات غيرمقبولة، والمبالغة سمة

من سمات التصوير في هذا العهد، يقول الشاعر اليمني «**علي بن المهلا**»[1] في مديح الإمام «الحسن بن القاسم» الذي أخذ مدينة زبيد من العثمانيين:

الحسنُ بن القاسم الندبُ مَنْ غارَ على الإسلامِ أن يُهْمَلا
وشاد رُكناً لبني هاشمٍ طاوَلَ من رِفْعَتِهِ يَذْبُلا
ودوَّخَ الأرضَ فلو رام تَخْـ ـتَ الشام بلهَ الرومَ والموصلا[2]
لأقبلَتْ بالطَّوْعِ منقادةً لأمرِهِ أسرعَ من لا ولا
وما هي الأرضُ وما قدرها عندك يا مَنْ قدرُه قد علا
ولو أمرْتَ الشهبَ إقبالهَا نحوك لا تلبَثُ أن تنزلا
وضَيْغَمُ الأفلاك لورُمْتَه جعلْتَ من فروته أنعُلا
ولو نهيْتَ الدهرَ عن فعله بالحُرِّ لاستُعْبِد واستمثَلا[3]

فالشاعر في عرضه لهذا المشهد الواقعي يأتي بصور وهمية لا يربط بينها علاقات حقيقية، فالأرض لو أمرها لجاءته طوعاً لا كرهاً بأسرع ما يمكن، والشهب تنصاع لأوامره، والكواكب تأتيه بإشارة منه، والنجوم غدت حذاءه والزمان أسيره، وهذه صور فيها مبالغة غير مستحبة؛ إذ لا تقبل شرعاً ولا عرفاً، وإن كان الشاعر قد خففها بكلمة «لو». وقد اختار البحر السريع ليناسب سرعة استجابة الكون لأوامر الممدوح، وكانت اللام الموصولة بالألف تشير إلى اتساع حركته ونشاطه وعلو قدره.

وهكذا كان للموسيقى أثرها في التعبير، وقد شاركت الصورة في الكشف عما يكنه الشاعر في نفسه من إعجاب.

وهذا مشهد وهمي آخر لا يعتمد على عنصر المبالغة، وإنما على عرض خيالي من الدار

(١) علي بن عبد الله بن المهلا ت (١٠٤٩هـ): شاعر يمني في عهد الإمام محمد المؤيد بن الإمام القاسم، ينظر لترجمته في: خلاصة الأثر ٣/١٦٨.

(٢) تخت: كلمة تركية بمعنى سرير الملك.

(٣) خلاصة الأثر ٣/١٦٩.

الآخرة يتصور خلاله الشاعر « **معروف الرصافي** »[١] صديقه « محمود شوكت »[٢] على غرار ما تصور أبوالعلاء المعري الشعراء في رسالة غفرانه، إذ رأى الرصافي مرثيّه القتيل في حلمه في سرادق نور يقوم على أعمدة باسقة، وكان يجلس على كرسي الجلالة وفي يده سيف مصقول من صنع الله لا البشر، وعليه تاج مرصّع بالثناء، وهو يرتدي حلة خضراء فوق درع إلهية، وكانت الملائكة تحفه بأجنحتها، والجنود يحيطون به في موكب عظيم، وقد انتابت الشاعر قشعريرة من هول الموقف، فطمأنه المتوفى، ثم حمّله سلامه إلى أبناء الوطن، وأخبره أنه قد عفا عمن ظلمه؛ لأنه لا يحمل حقداً على أحد. يقول في ذلك:

فما أنا إلا غفوةٌ فخيالة ... لدى العالم العلويّ في ربوة الخُلْد
رأيت كأني قمت حول سُرادقٍ ... من النورِ مرفوعِ الدعائم ممتدٍّ
وقد لاح لي محمودُ شوكتُ جالساً ... به فوق كرسيِّ الجلالةِ والمجدِ
وفي يدهِ سيفٌ أجيْدَ صِقالُه ... على أنه من صَنْعَةِ الله لا الهند
وفي الرأس تاجٌ بالثناء مرصَّعٌ ... فُوَيْقَ جبينٍ مشرقٍ بسنا الحمد
وقد جَلَّلَتْه بُردة سندسيةٌ ... ومن تحتها درعٌ إلهيةُ السرد
وبين يديه زمرةٌ من ملائكٍ ... مجنَّحةِ الأيدي غرانقةٍ مُرْدِ
وقد قام من حول السُّرادقِ موكبٌ ... عظيمٌ به اصطُفَّتْ ألوفٌ من الجند
فجئْتُ وجسمي قد تغشَّتْهُ رجفَةٌ ... كما يرجُفُ المقرور من شدة البرد
فقال: لقد آنستَ إذ جئْتَ إننا ... عهدناكَ في زوّارنا مخلصَ الودّ
فأبلغ تحياتي إلى الوطن الذي ... سعَيْتُ إلى إعلائه باذلاً جهدي
وإني لأرجو منك مرحمةً لهم ... وإن قتلوني ظالمين على عمد[٣]

---

(١) و (٢) الشاعر معروف الرصافي (١٢٩٤ ـ ١٣٦٤هـ / ١٨٧٧ ـ ١٩٤٥م) عاش ما ينيف على أربعين سنة في العهد العثماني، وكان يناوئهم إذ كان من رجال الاتحاد والترقي، وشارك في الجيش الذي عزل السلطان عبد الحميد الثاني، ومرثيّه محمود شوكت كان معه، ثم قتله الاتحاديون في عهد السلطان محمد رشاد لتطرفهم ضد العرب، ينظر لترجمة الرصافي: المعاصرون ص ٤٤٠ ـ ٤٤١ ومقدمة ديوانه، وينظر لمحمود شوكت في: الأعلام ٧ / ١٧٤ والنص يتحدث عن قتله « في العهد العثماني ».

(٣) ديوان الرصافي ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

فالشاعر هنا اعتمد في رثائه على عرض مشهد ينم عن علوّ كعب صاحبه، واقتبس صوره من عالم الآخرة، وعقد بينها بعلاقات وهمية، فالسرادق من نور « تُشبيه بليغ »، والكرسي من الجلالة « تشبيه بليغ » والتاج من الثناء، والمشبه في هذه الصور أمور مادية، أما المشبه به فأشياء معنوية، وزاد في تعظيم المرثي حين جعل سيفه من صنع الله لا البشر، وكذلك درعه، وجاء بوصف الموكب الذي أحاط به ليتم صورة العظمة والأبهة التي يتمتع بها في الدار الآخرة، كما أبان الشاعر عن تأثره من هذا المنظر المهيب حين جعل نفسه ترتجف كما يرتجف المقرور من شدة البرد « تشبيه »، وفي هذا التصوير الخيالي يبين الشاعر عن موقفه السياسي من الاتحاديين الذين قتلوا صديقه؛ لأنه ناوأهم في منهجهم السياسي.

وقد يكون سبب جمال التصوير دلالته على سلبية من سلبيات الحياة، فالشاعر « **أحمد الفلاقنسي** »[1] يرسم لنا مشهداً لأولي الشر والفساد، تبرز فيه صور جزئية عدة في علاقات تقابلية، تعرّفنا على مَنْ نكب بأخلاقه، يقول فيه:

ولقد بُلِيْتُ من الزمان بعصبةٍ ... ألِفوا الخنا وفعالَ ما لا يَجْمُلُ

من كل مَنْ نبذ الحِفاظ خيانةً ... وغدا يؤنِّبُ بالمقال ويعذل

يرضيكَ ظاهرُه وبين ضلوعِه ... حقدٌ يئِزُّ كما يئِزُّ المِرْجَلُ[2]

ثم يتوجه إلى من يخاصمه فيقول له:

تُبدي الوداد وأنت وغدٌ كاشحٌ ... وتظنُّ يَخفى ما تُسِرُّ ويُجْهَلُ[3]

لو كنْتَ تدري ما تقولُ سفاهةً ... لعلمْتَ أنك في مقالك تَجهلُ

لا تخدعَنْك من لسانٍ نَبْوَةٌ ... ينبو المهنَّدُ وهو ماضٍ صَيْقَلُ[4]

---

(١) شاعر دمشقي من القرن الثاني عشر الهجري، ينظر لترجمته في: سلك الدرر ١ / ١٦٣ .

(٢) أزّت القدر: إذا اشتد غليانها. لسان العرب مادة « أزز » ١ / ٦٩ .

(٣) الوغد: الرذل الدنيء، والأحمق الضعيف العقل. لسان العرب ٦ / ٤٦٥، وكاشح: عدو يضمر عدوانه ويطوي عليها كشحه أي باطنه. لسان العرب مادة « كشح » ٥ / ٤٠٧ .

(٤) سلك الدرر ١ / ١٦٣ .

لقد اجتمعت الصور السمعية والبصرية للتعبير عن خلق امرئ يرضي مظهره من يعاشره، ولكن يطوي بين جنباته حقداً يغلي كغلي المرجل، فكأن للحقد فوراناً يسمع صوته كما يسمع صوت غليان القدر، وفي هذا التشبيه التام، والصورة التقابلية بين يرضيك ظاهره، وقلبه ينطوي على حقد دفين طباق خفي يزيد في إيضاح الصورة، «والضد يظهر حسنه الضد» وكان لأسلوب الخطاب بما يحمله من تأنيب المهجو بيان حمقه وضعفه، ومجيء الصفات المتوالية أفعالاً مضارعة يظهر استمرار هذه الصفات عنده، والجملة الموسيقية «وأنت وغد كاشح» وصمة ثابتة تبين عن حال دائمة وقد ختم هذا التصوير بالتشبيه الضمني، فالشاعر يربأ بنفسه أن يؤذيه ويرد جهله بمثله، وإن كان يقدر على ذلك، كالسيف يبعده صاحبه عن الإضرار بالآخرين، وهو الحاد القاطع، وبذلك يكشف الشاعر عن موقفه من أمثال هذا المنافق، ويبين عن سمو أخلاقه إزاء الجاهلين الحمقى.

أما الشاعر «**أحمد بن عمر الشاكر الحموي**»[١] فإنه يرسم في مشهد له صورة إيجابية لأناس صالحين أتقياء أنقياء راحوا يناجون الله سبحانه علّه يغفر لهم سيئاتهم التي تكاثرت، وهي صورة تمثل شريحة من المجتمع في لحظات صفاء نفوسها، وهي تخاف الله وترجو عفوه، وكان الشاعر واحداً من هذه الفئة قد «هوى في غمرات الفساد، وتخطفته الأهوال، وتَعرَّى من الخير، وضلّ ضلالاً بعيداً» .. ويقابل هذه الصورة السلبية له لوحة أخرى تمثله باكياً شاكياً أمام الله سبحانه، يطلب منه الهداية ويرجو ألا يخيب مأمله، وهو الذي لا يرد سائله يقول في ذلك:

جاء يشكو إليك ما يَلْتَقيه	من زمان صعب اللقاء معارك
يدّعي الخيرَ وهو في الشرِّ هاوٍ	فاهده للهدى بنور مَنارِكْ
خطفته الأهوالُ من ساحة الأهـ	ـواء فانجده سيِّدي باقتدارك[٢]
قد تعرّى من الفلاح وضلَّتْ	نفسُه والضلالُ يُعمي المدارك
حاشَ لله أن يُخيِّبَ عبداً	عائذاً لا ئذاً بطول فخارك[٣]

(١) شاعر حَموي له موشحات ومخمسات وقصص، (ت ١١٩٣هـ)، ينظر لترجمته في سلك الدرر ١/١٥٥ .

(٢) جعل همزة القطع في «أنجده» همزة وصل للضرورة الشعرية.

(٣) سلك الدرر ١/١٥٦-١٥٧ .

فالشاعر هنا في عملية صراع نفسي مع الزمان، فهو يعاركه ويصرعه حيناً «استعارة مكنية» وهويهوي في دركات الشر «كناية عن فساده» ولذلك فهو يطلب الهداية «صورة تقابلية» بين انغماسه في الشر وطلبه الهداية تبين عن حالته الإيمانية، والأهواء ساحة «تشبيه» فيها أهوال وأشرار تخطف القادم إليها «استعارة مكنية تشخيصية» للأهوال، والفلاح ثياب تعرّى منها «استعارة مكنية تجسيمية»، وقد أعماه الضلال «استعارة مكنية» وفي تكرار وصف ضلاله بـ «تعرى من الفلاح، وضلت نفسه، والضلال يعمي» تعبير عن آلامه ومعاناته لسيره على نهج غير قويم، ولذلك جاءت بعده «حاشلله» لتشير إلى شدة اضطراره وتعلق قلبه بالمولى سبحانه، وقد ساعدت الموسيقى الداخلية في التنوين في «عبداً عائذاً لائذاً» في إبداء صورة التلهف الحزين، وكان حرف الروي الراء بما فيه من تكرار يشير إلى نفسه القلقة المضطربة، وكأن الكاف بوصلها بعد حرف الروي تعبر عن الضغط النفسي الذي يعاني منه المذنب، وهويرجو غفران ربه.

ب ـ التعبير بالصورة الجزئية:

ولأدع المشاهد الكلية، وهي كثيرة إلى لقطات يمر بعضها سراعاً، وفيها إبداع فني ينم عن مقدرة تصويرية يتمتع بها الشاعر العربي في العهد العثماني، وقد تآزرت في كثير منها الصورة والموسيقى واللغة في وحدة متآلفة لتؤدي المراد من العبارة شكلاً ومضموناً.

هذا الشاعر «**محمد أمين المحبي**»[١] يرثي صديقه فيجعل الموت شراباً يسري في جسد المتوفى سريان الروح في البدن، ولعل جمال الصورة في هذه المفارقة بين الحياة والموت، وتغلغل كل منهما في جسم المرثي، يقول:

وشرابُ المنونِ في الناسِ يسري سَرَيان الأرواحِ في الأبدان[٢]

وهؤلاء الأعداء قد تركوا شرع الله وبَغْوا وتجبروا في الأرض بغير الحق، واتبعوا البدع لا السنة المطهرة، فارتدوا في حروبهم خاسئين، يقول «**أمين الجندي الحمصي**»[٣] مصوراً حالهم:

---

(١) من شعراء دمشق ومؤرخيها في القرن الثاني عشر الهجري، (ت ١١١١هـ)، له عدة كتب في التراجم العثمانية، منها خلاصة الأثر، ينظر لترجمته في سلك الدرر ٤/٨٦.

(٢) خلاصة الأثر ٢/٢٨٢.

(٣) أمين بن محمد بن خالد الحمصي الجندي (ت ١٢٥٦هـ/ ١٨٤٠م) كان يعادي الدولة العثمانية، وقد شارك في حروب إبراهيم باشا لها، ينظر لترجمته في حلية البشر ١/٣٢٩.

نبذو الشريعةَ من وراءِ ظهورهم وطغوا وزادوا في الضلال توغُّلا
وتمسَّكوا بالبدعةِ السوداءِ لا بالسُّنَّةِ الغراءِ فارتدُّوا على[1]

فالشريعة شيء يطرح وراء الظهر «تجسيم» وكذلك الحال في البدعة إذ غدت جسماً أسود، والسنة جسْم أبيض، وبهذه المقابلة بين البدعة السوداء والسنة الغراء يكني الشاعر عن فساد العدو، وبعده عن الصواب، ولذلك ناسبه أن يقول بعد ذلك «فارتدوا على» أي على أدبارهم خاسرين، وهو لم يكمل صورة نتيجة أعمالهم بل ترك القارئ يتملاها من خلال قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ**﴾[2] فتكون هذه النهاية جزاء وفاقاً لمن طغى وزاد «في الضلال توغُّلا»، «كناية عن الظلم الشديد».

وكان لروي البيتين أثرهما في تصوير مدّ الطغيان يقابله مد الخسران.

وقد تؤدي الموسيقى إلى زيادة تأثير الصورة في النفس والقلب، فالشاعر«**حمد بن محمد بن رزيق**»[3] يمدح السلطان العماني «ثوينياً» فيأتي بصور فنية تعرض علينا من خلال البحر الكامل ذي الروي المقيد، لنقرأ له قوله:

إن العدوَّ إذا أرادَ كفاحَه ركبَ الردى، وله تدرّع بالكفَنْ
ما وَبْلُهُ إلا الدما، ما برقُه إلا الحسامٌ من سناهُ الرعدُ حَنْ
وإذا ذكرْتَ إلى عدوٍ بأسه نفضَتْهُ رعداتٌ فخرَّ بها وأنْ[4]

فالشاعر هنا اتكأ على الصورة في عرض بطولة الممدوح حين اتخذ من المجاز المرسل ذي العلاقة السببية وسيلته، وذلك في قوله «ركب الردى» فهو قد امتطى الموت المسبَّب عن ركوب الخيل، كما ارتدى الكفن درعاً «استعارة مكنية» وكان سيفه كالسحاب يمطر دماً

(١) حلية البشر ١/٣٣١، وخطط الشام ٣/٥٤.

(٢) المائدة: الآية ٢١، وهي قوله تعالى ﴿ **يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ** ﴾.

(٣) حمد بن محمد بن رزيق شاعر عماني من القرن (١٣هـ) ينظر لترجمته في شقائق النعمان ١/١٢٨-١٣٠.

(٤) المرجع نفسه ١/١٣١، والفتح المبين ص ٢٠٥-٢٠٦.

« تشبيه بليغ » جاء على شكل قصر، وكذلك قوله « ما برقه إلا حسام من سناه الرعد » كناية عن قعقعة السيوف، وهذه تحن إلى قدّ هامات الأبطال، وعدوه ينتفض من شدة الذعر، ثم يرتمي على الأرض طريحاً يئن من خوفه.

ووسط هذه الصور السمعية والبصرية نرى الأنين والحنين في بحر عروضي تتماوج فيه الصور والأصوات، ولا سيما في البيت الثاني ذي الموسيقى الداخلية الناجمة عن تساوي العبارتين بما فيهما القصر والهاء والمد.

ما وبله إلا الدما / ما برقه إلا حسا / مٌ من سناه الرعد حنّ.

وقد انتهت هذه الأبيات بالنون روياً مقيداً ليقطع أمل العدو في كل رجاء، ولهذا ناسب أن يتحدث بعد ذلك عن رجفة الذعر، وأن يعبر عنها بكلمة « نفضته رعدات » بما تحمله هاتان الكلمتان من إيحاء بالمعاناة الأليمة.

وهذه صور واقعية للرسول ﷺ تأتي متلاحقة متآزرة مع موسيقى البحر الخفيف في بيتين مدوّرين ينتهيان بمدتين، وذلك في قول الشاعر « **محمد بن علي الجمالي** »[١].

خافض الطرف، دائم الفكر، جمّ الـ شكر والذكر، صادق الأنباء
أجود الناس أصدق الناس أسمى الـ ناس قدراً، من خُصَّ بالعلياء[٢]

وقد عملت الموسيقى الداخلية دورها في تبيان جمال هذه الصفات الواقعية، وذلك بالترصيع، وبتكرار حرف السين والصاد والنون.

وهذا « **أحمد الحصكفي** »[٣] يرثي صديقاً له، فيقول:

فأما بحارُ الأرض فهي مدامعي ونارُ لظىً مما توقّد في صدري
سريْتَ، فوجه الأرضَ ليس بمشرق وغبْتَ، فما وَرْدُ الربا ناسمَ العطر
نأيْتَ، فما غصنٌ بروضته انثني وبنْتَ، فما يوم الهنا باسمَ الثغر
مضيْتَ، فما للجود بعدك باذلٌ وزلْتَ، فحلَّ الحزن بالأنجم الزهر
وأوحشْتَ بحر العلم بل سُحُبَ الندى فهذا بلا دُرٍّ، وتلك بلا دَرّ[٤]

(١) شاعر حلبي من القرن الثاني عشر الهجري له مدائح نبوية، ينظر لترجمته في إعلام النبلاء ٧ / ٩.

(٢) المرجع نفسه ٧ / ١٠.

(٣) أحمد بن محمد بن المنلا الحصكفي شاعر حلبي (ت ١٠٠٣هـ)، ينظر لترجمته في در الحبب جـ١ قسم ١ ص ٢٣٥، وشذرات الذهب ص ٤٤٠، والكواكب السائرة ٣ / ١٠٩.

(٤) در الحبب ج ٢ قسم ١ ص ١٧٥.

فالشاعر يعتمد في التعبير عن أحزانه على قضيتين، الأولى وصف الألم الذي اعتراه إثر سماعه نعي صديقه، والأخرى مشاركة الطبيعة له في هذه الأحزان، وقد تآلفت الصور والموسيقى فيهما مع اللغة، فدموعه صارت كبحار الأرض في غزارتها « تشبيه بليغ مقلوب » أراد منه المبالغة، وما توقّد في صدره نار تلظى « تشبيه »، أما الطبيعة فقد أحست بفقد الراحل، فالأرض لم تعد منورة « كناية عن شدة الحزن »، والروابي لم تعطر الكون بروائح زهورها العبقة « كناية عن الألم »، والغصون لم تعد تتمايل، والنجوم الزهر حزنت « تشخيص »، وبحر العلم « تشبيه بليغ إضافي مقلوب » قصد به المبالغة في تصوير علم المرثي، لم يعد يقدم درره « تشخيص »، وكذلك سحب الندى لم تعد تهطل درّها وخيراتها « كناية عن انتفاء الكرم بعد موت المرثي »، حتى الزمان لم يعد يبتهج ولم تبد عليه بسمة الهناءة والسعادة « تشخيص يوم الهنا ».

وإذا أضفنا إلى هذه كله النغمة الموسيقية التي كررها عن طريق الفعل الماضي المبني على السكون لاتصاله بتاء المخاطب، وكأنه بذلك يقف وقفة حزن ساكنة، ثم يعبر عن ألمه على الفقيد بتاء قوية كقوة أحزانه.

وما أجود استخدام اسمَيْ الإشارة في هاتين الصورتين وبعدهما جناس ينتهي بالراء القلقة المضطربة، وذلك في قوله:

وأوحشت بحر العلم بل سحب الندى فهذا بلا درّ، وتلك بـــــــلا در

على أي حال فإن هذه اللقطات أوالصور الجزئية مبددة أو متجمعة بدت في تشابيه واستعارات وكنايات:

أـ **وللتشبيه** أهميته في أدبنا العربي، وقد فضل امرؤ القيس غيره لما أجاد فيه، ذلك لأنه يوضح المعنى ويعمقه، ويزيد الإحساس بالصورة لما فيه من ظلال وألوان، وهو ينفذ إلى صميم الأشياء فيجعل القارئ يزداد تأثراً، ونفسه تتوق إلى المشبه بعد أن غذته صورة المشبه

به، فغدا مشرقاً حياً، وقد شرط النقاد أن يكون التشبيه مرتبطاً بالمحسوسات، ولذلك كانت الصورة البصرية عندهم الأجود[١] هذا «**محمد بن عمر البنا**»[٢] يصف نشاط الخيول المهدية ورشاقتها في حروبها فيقول :

والخيلُ ترقصُ بالكُماةِ كأنها   تختال في ميدانها فتيات[٣]

فالخيل غدت في ميدان المعركة فتيات تختال وتتبختر، وهي سعيدة في الحرب سعادة فارسها في مقاومة العدو، و وقد قدم لنا الشاعرهذه الصورة الحية في تشبيه تمثيلي موفق.

ويشبهه في ذلك «**عبد الغفار الأخرس**»[٤] الذي رأى في القضاء على العدو شيئاً ترتاح له النفس، فراح يصور الخيول تدوس القتلى بسنابكها في ميدان الوغى في نشاط وحمية كنشاط لاعب الكرة وحماسه، يقول في صورة تمثيلية أيضاً :

والخيل تفعل بالقتلى سنابكها   لعبَ الصوالج يومَ الروع بالأُكَر[٥]

وقد اتخذ الشاعر من هذه الصورة التقابلية وسيلة لتعميق فكرة القتل، فالطرف الأول يمثل دوس الخيول للقتلى في حركة نشطة، والطرف الثاني يرسم صورة لاعب الكرة المتحمس لها، وصورة القتل منفرة إلا في هذا المجال، ولهذا كان مجيئها مع اللعب ملائماً للصورة.

---

(١) ينظر الصورة الفنية في التراث ص ٣٧٦ - ٣٧٧، وتاريخ النقد الأدبي عند العرب ص ٤٣٩-٤٤٠ .

(٢) شاعر سوداني من أتباع الثورة المهدية (ت١٩١٩م)، ينظر له في: شعراء الوطنية في السودان ص ٦٩ .

(٣) شعراء الوطنية في السودان ص ٣١٧ .

(٤) شاعر عراقي (ت ١٢٩٠هـ)، ينظر لترجمته في الأعلام ٤ / ٣١.

(٥) الصوالج: ج صوالجة وهي المحجن، وصلج بالعصا: ضربها. القاموس: مادة «صلج». الأكر: ج أكرة وكرة. القاموس «أكر».

وهذا الشاعر العماني « **موسى بن حسين الكيذاوي** »[١] يرسم لنا صورة للنهار، فإذا السماء ميدان وغىً يهجم فيها النهار على الليل كما يهجم المشيب على عدوه الشباب، يقول في تشبيه تمثيلي :

كأن السماءَ صحيفةُ رأسٍ يطاردُ فيها المشيبُ الشبابا[٢]

وللشاعر « **صارم الدين إبراهيم بن صالح** »[٣] تشبيه تمثيلي موفق أيضاً بدأ في صورة تقابلية، إذ جعل الخلافة عروساً تسفك الدماء في سبيل الحفاظ عليها، يقول في ذلك :

واحرِص على هذي الخلافة إنها عروس ، وما غير الدماء خضاب[٤]

وقد اتخذ الشاعر من الصورة التقابلية بين العروس والدماء، بين البهجة والقتل، وسيلة لتعميق فكرة الدفاع عن الخلافة، وكأن الطرف الأول « الخلافة » شيء معنوي شبهه بالعروس ذات الخضاب الذي يزينها ويحببها إلى صاحبها فيزداد بها تعلقاً وتمسكاً؛ ولهذا بدا الطرف الثاني القتل والدماء ملائماً للصورة.

وتعد الاستدارة التشبيهية « أو التفريغ »[٥] من الأنواع التمثيلية أيضاً، فالشاعر « **عبد الرحمن التاجي** »[٦] يتحدث عن « عبد الغني النابلسي »[٧] الذي كان يجتمع معه

---

(١) و (٢) الكيذاوي شاعر عماني من القرن العاشر، ينظرله في شقائق النعمان ١ / ٥٤ ـ ٥٥، وللشعر في المرجع نفسه ص ٥٥ .

(٣) شاعر يمني من القرن الثاني عشر الهجري (ت ١١٠١هـ)، ينظر لترجمته في الأعلام ١ / ٤٣ .

(٤) سلافة العصر ص ٤٨٣، والبيت مضطرب عروضياً، ولو كان « عرسٌ » لصح البيت.

(٥) التفريغ هو : أن يصدر الشاعر كلامه باسم منفي بـ (ما) خاصة، ثم يصف الاسم المنفي الذي هو المشبه به بما يوضحه، ثم يخبر عنه بأفعل التفضيل ومعه المشبه، ويربط هذه الصورة المركبة بالنص العام ليعبر من خلاله عن تجربته الشعورية، وقد عدّه الدكتور فايز الداية في كتابه « جماليات الأسلوب » من الصور البيانية ينظر لذلك ص ١٠٠ .

(٦) و (٧) عبد الرحمن التاجي شاعر صوفي من أهل الطريقة النقشبندية، وهو من شعراء أنطاكية في القرن الثاني عشر الهجري، كان صديقاً للشاعر عبد الغني النابلسي، وكان هذا أعني النابلسي رئيس الطريقة النقشبندية في دمشق، ولد سنة (١٠٥٠هـ)، وتوفي سنة (١١٤٣هـ) وكتابه « الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى أرض الحجاز » يكشف عن آرائه الصوفية، ينظر للتاجي في سلك الدرر ٢ / ٢٨٥، ولعبد الغني النابلسي في المرجع نفسه ٣ / ٣٠ ، وفي كتابه المذكور ص٩، والأعلام ٤ / ٣٢، وسيمر للنابلسي جواب مطارحته الشعرية هذه، ورأيي فيها.

كل ليلة في المسجد ويتداول معه ومع صحبه آيات الله وذكره[١]، ويروح يصفه لنا في إحدى جلساته، فإذا هو يفوق في جمال خلاله المادية والمعنوية جمال حديقة غناء ذات جداول، تتدفق مياهها بسرعة كما تنساب الأفعى الحذرة حينما ترى ما تخافه، وكانت أشجارها موئلاً للبلابل وهي تصدح بأنغام عذبة طربة، فتزيل الأشجان عن النفس، وقد غطى الربيع الأرض بأثواب زاهية بأبهى الألوان، وحجبت الشمس أشعتها، ولذّ للشاربين شربهم في هذا اليوم الربيعي الفتان، يقول في ذلك:

فـمـا روضـةٌ غنّاء ذاتُ جـداول ... سعَيْن بها كالصِّلِّ يطلبُ مَهْربا[٢]
علاها لتغريد البلابل في الحِمى ... شؤونٌ تذودُ الهمَّ إن شاء أو أبى
وقد نسجَتْ أيدي الربيع مطارفاً ... مدبّجَةً والأفقُ أضحى مقطّبا
وقام خطيبُ الطيرِ فوقَ منابرٍ ... يقولُ انهضوا فالراحُ قد راق مَشْرَبا
بأحسن مرأى من شمائلهِ وقد ... تثنى فأزرى بالرماحِ وأَعْجَبا[٣]

لقد صدر الشاعر كلامه بـ (ما) النافية، ثم وصف الحديقة، وقصد بها شمائل الممدوح، ثم جاء بخبر ما اسم تفضيل مؤكداً بالباء الزائدة؛ ليؤكد جمال خلال صاحبه النابلسي.

ومن الصور التمثيلية التي أجاد عرضها شعراء العصر العثماني واحدة للشاعر « **جعفر البرزنجي** »[٤] بدت في قصيدة له قرظ فيها الوزير « عبد الله الجته جي »، وقد اقتبسها من قصة الفيل الواردة في القرآن الكريم؛ إذ جعل في الطرف الأول أبرهة وجيشه وفيله، وما حلّ بهم بالطير الأبابيل حين صاروا كالعصف المأكول، وفي الطرف الثاني من التشبيه جاء « بعيد » قائد قبيلة حرب وجيوشه التي قضي عليها على يد الوزير حين صب عليهم

---

(١) ينظر لذلك مطارحته التي وردت في سلك الدرر ٢ / ٢٨٦، ومنها اقتبست الأبيات التي أشرت إليها في الصفحات الآتية من هذا البحث.

(٢) الصل: الحية التي تقتل إذا نهشت من ساعتها. لسان العرب ٤ / ٦٥ .

(٣) سلك الدرر ٢ / ٢٨٧ .

(٤) ينظر للشاعر ولحرب الوزير مع قبيلة حرب سنة (١١٧٠هـ) في النفح الفرجي ص ٣٧٦ .

رصاصه، فتناثرت جثث العدو كالعصف المأكول، يقول في تشبيه بدا على شكل «تشبيه مفروق»[١]؛ لتكرار المشبه والمشبه به في عرض جزئيات الحدث الواحد:

سبعون ألفاً لَعمْري منهم هلَكوا ... في ساعةٍ من نهارٍ ما لها طول
كأنهم جِيَفاً أصحابُ أبْرهَةٍ ... كأنّ عيدَهم العاتي هو الفيلُ
كأن مترسَهم وادي محسّرهم ... كأن أبطالنا طيرٌ أبابيلُ
كأن حبّاتِ رميٍ من بنادقنا ... حجارةٌ قذفَتْها اليومَ سِجّيل
كأن أوصالهم بالتُرب إذ طُرِحَتْ ... ومُزّقَتْ في الثرى عصفٌ ومأكول[٢]

وقد أجاد الشاعر في عرض هذه الصور مستعيناً بتكرار أداة التشبيه «كأن» عند عرض كل صورة جزئية، وكان وقع هذا الحرف يشابه قعقعة السلاح في المعركة، وإذا أضفنا إلى ذلك استخدام الشاعر للحروف القوية في كلمات جزلة على نحو «الجيم والميم والقاف والطاء والصاد» أدركنا دور الموسيقى في مساعدة الصورة على إبراز المعنى بشكل أتم وأجود.

ومن الصور التشبيه الضمني، وهو تشبيه تمثيلي حذفت منه الأداة ليخفى مراده، وليترك للسامع أن يجول بخياله ليكشف العلاقة بين طرفيه، وهو لذلك أمتع للفكر وأبلغ في الدلالة على مقدرة الشاعر، وقد كثر في الشعر العثماني.

هذا «**عبد الجليل الطباطبائي**» يشبه طالب المجد، وهو يصبر على المتاعب والمشقات بجاني العسل وهو يتحمل لسعات النحل في سبيل الحصول على حلو مراده، يقول في ذلك:

واعدُدْ لنيلِ العُلى صبراً على مضضٍ ... مذاقةُ الشهدِ تنسي لسعةَ النحل[٣]

وهذا آخر وهو «**عبد الغني النابلسي**» يشبه إخفاق الداعين في الحصول على بغيتهم بسبب كثرة جرائرهم بالسهام المعوجة التي لا تحقق الغاية المرجوة منها، يقول في تشبيه

(١) التشبيه المفروق هو: أن يؤتى بالمشبه ثم بالمشبه به، ثم بآخر وآخر، ينظر لذلك علوم البلاغة ص ٢٠٠.

(٢) النفح الفرجي ص ٣٧٦.

(٣) ديوان الطباطبائي ص ١٣٣.

ضمني مؤثر ينم عن حالته النفسية إثر هذه التجربة الشعورية الحادة؛ لما لها من دلالة على العلاقة بين البشر العاصين وخالقهم سبحانه :

ودعَوْا فحين تصعَّدَتْ أنفاسُهُمْ ... رُدَّتْ مُنَكَّسَةً من الآثام

ولو استقاموا في الأمور تتابَعَتْ ... نِعَمُ الإلهِ ومِنَّةُ الإسلام

إن السهامَ إذا تعوَّج نَصْلُها ... عادَتْ فأثَّر عودُها بالرامي[(١)]

و« عبد الغفار الأخرس » يجعل ممدوحه يتسنم ذرا المجد، وعدوه لا يستطيع إيذاءه، وإن حاول ذلك فمثله كمثل من يحاول الارتقاء إلى السماء، وذلك أمر استحال في ذلك الأوان، يقول في ذلك :

لا تنالُ العُداةُ منكم مَراماً ... أفَيرجون للنجومِ وُصولا[(٢)]

ومن أنواع التشبيه الذي أجاد فيه الشاعر « محمد بن عبد الرحمن الغزي »[(٣)] وجاءت في معرض رشيق « التشبيه المقلوب » وهوتشبيه تبدو فيه المبالغة في الوصف وفي تجويد صورة الفتاة، يقول في ذلك :

البدرُ من لمحاته ... والمسكُ من نفحاتِه

والندُّ من أخلاقِه ... والوردُ من وجناتِه

والدرُّ من ألفاظِه ... والشهدُ من رَشَفاتِه

وإذا مشى سرَقِتْ ظبا ... ءُ البانِ من لفَتاتِه[(٤)]

فالشاعر يشبه البدر بوجه الفتاة في « تشبيه مقلوب » جعل المشبه فيه مشبهاً به، وكذلك شأن الصور الأخرى التي جمعت في « تشبيه مفروق » أيضاً فالمسك يستمد نسماته المنعشة من رائحتها العطرة، والند يقتبس من شمائلها، ويستعير الورد من خديها

(١) خلاصة الأثر ٢ / ١٩٨ .

(٢) ديوانه ص ٢٢٢ .

(٣) هو محمد بن عبد الرحمن الغزي مفتي دمشق (ت: ١١٦٧هـ). ينظر له في سلك الدرر ٤ / ٥٣ .

(٤) سلك الدرر ٤ / ٥٦ .

حمرته، والدر من حديثها، وفي ذلك لفتة إلى حديثها الجذاب، وكأنه قد أعجب بها لجمالها المادي والمعنوي معاً، ولعله أيضاً قصد جمال أسنانها، أما رضابُها فقد سرق العسل حلاوته، وقلّد الظبي رشاقتها . . وهذه التشابيه المقلوبة بالغت في إضفاء الجمال المادي والمعنوي على فتاته، وكان لاختيار مجزوء البحر الكامل أثره أيضاً في الدلالة على ذلك بما يحمله من رشاقة العبارة وإظهار البهجة التي تنم عن الحالة النفسية للشاعر، وكان روي التاء المردوف يشير إلى مدّ هذه الصفات، ثم كانت الهاء وصلاً معبرة عن لهاث الشاعر وراءها بعد أن ملكت لبه وأحاسيسه، وبذلك تكون العناصر الموسيقية والتصويرية قد تآزرتا في الدلالة على جمال هذه الفتاة.

ب - ولقد ساعدت **الاستعارات** بحيويتها ورشاقتها وعمق دلالتها على أداء المعنى مصوراً، وذلك لأنها تحول الجماد إلى ناطق، وتبرز دور الكلمة في تأثيرها في الآخرين، لما فيها من حذف يترك القارئ يتملى الصورة ويعمل فكره فيها .

فالشاعر «**عبد الغني النابلسي**» في مطارحة[1] له مع الشاعر «**عبد الرحمن التاجي**» يتحدث عن جلساته التي قضاها معه وسط حديقة غناء في فصل الربيع، إذ أحس بأن عيشه قد صار كالربيع الخصب في نضارته[2] ويروح بعد يصف هذا الربيع الفتان فيقول :

---

(١) و (٢) هذه المطارحة هي رد على المطارحة التي أرسلها إليه التاجي، والتي يقول له فيها :

تذكـرْتُ أيامَ الصـبـابةِ والصِّـبـا	وعـيـشـاً مـضى مـا كـان أهنا وأطيـبـا
ويجـمـعـنا بين العـشـاءَيْن جـامعٌ	نسـائل فـيـه الصـحبَ شـرقـاً ومـغـربا
يطارحناها كـالجـمـان قـصـائداً	جـواد بهـا في حلقـة السـبق مـاكـبـا
ويومـاً ترانا حـول مـرجـة جلّقٍ	نـؤم ريـاض الـزاهـديـنَ أولـي الـنـبـا

والأبيات في سلك الدرر ٢ / ٢٧٦ - ٢٨٧، وقد ورد بعض أبياتها في موضع سابق من هذا البحث، وقصيدة النابلسي وإن كان ظاهرها في وصف الطبيعة والخمرة إلا أني أرى أنها ترمز إلى معان صوفية، فالشاعران صوفيان نقشبنديان، والقصيدة هي رد على أخرى تذكر جلسات ذكر الله في الجامع، وعند رياض الزاهدين - ولعله يقصد قبور الصوفية وهي غير بعيدة عن المرجة المذكورة - وذلك في قوله :

=

ودوحُ الأمـاني بـالشـبـيـبـة مـورقٌ يرفُّ ظلالاً حـيث عـيشي أخـصـبـا

أو يقـات كنا نمتطي الليل أدهمـاً إلى اللهـو حتى نركبَ الصبحَ أشهبا[١]

وداعي الأسى والهمِّ عنا بمعـزلٍ نحـاولُ عنه للمسـرةِ مـهـربا

وقـد رمـقَتْ عين الربيعِ ومـعطف الـ حـدائقِ يزهو كلمـا هبَّتِ الصـبـا

وللطيـر في الأفنانِ صـدحـةُ وامقٍ تذكّـر من يهـوى فـزاد تَلَهُّـبـا

وقـد بكر السـاقي بكأس مـدامـةٍ فـحـيّـا وداعي اللهـو ينتظر النبـا[٢]

وطاف بهـا شـمـسـاً لهـا الخدُّ مـشـرقٌ إذا كـان قـد أمـسى لهـا الفم مـغـربا

كـمـيْتٌ بهـا جـبْتُ الهـمـومَ كـأنني تمطَّيْـتُـهـا قـيـدَ الأوابدِ سَلْهَـبـا[٣]

ثـمِلْـتُ فـلـم أدرِ بـهـا ، أم لأنـني أصـخْتُ لنظمِ اللَّوْذعـيِّ تأدبـا[٤]

تذكـرتُ أيامَ الصـبـابةِ والصِّـبـا وعـيـشـاً مـضى مـا كـان أهنا وأطيـبـا

ويجـمـعنا بين العـشـاءيَنْ جـامعٌ نسـائل فـيـه الصـحبَ شـرقـاً ومـغـربا

والنابلسي يُحكى عنه أنه من الأتقياء، ولا يعقل أن يشرب مثل هذا خمرة حقيقية، فضلاً عن أن يكون شربها في مجلس يضم أناساً ... وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما قاله النابلسي عندما سمع الشاعر المملوكي الشاب الظريف يذكر الخمرة والغزل والتهتك في شعره: «ينبغي أن يحمل كلامه في الخمرة هنا وعند كل كامل نبيه على الكناية على الخمرة الإلهية لمعاني كلام أبيه، فإن أباه «عفيف الدين التلمساني» كان فارس ميدان المعارف الإلهية وترجمان حضرات الحقايق الربانية، عليهما الرحمة والرضوان من خير البرية «الحقيقة والمجاز / ٢١» ينظر لترجمة النابلسي ص ٣، وفي سلك الدرر ٣ / ٣٠ ، وهذا ما أراه في تفسير هذا النص، وبذلك يكون امتطاء الليل كناية عن العبادة في جوفه حتى الصباح، وهذه العبادة أزالت الهمّ عن قلبه وقلوب صحبه، فازدادوا شوقاً إلى الله سبحانه، وأحسوا عند الصباح بنشوة هذه العبادة ولذتها، بعد أن أفاض الله سبحانه عليهم من نوره ما بدا أثره في وجوههم إشراقاً بعد أن سبّحوا الله كثيراً، وقد حار الشاعر في أمره، أكانت نشوته وسعادته هذه من كثرة العبادة أم من سماع أشعار صاحبه التاجي في الزهد والتصوف، ويتخلص من ذلك إلى وصف ممدوحه التاجي ... ومع ذلك أبقيت العبارة على ظاهرها ـ مراعاة لمن لا يرى ما أراه ـ واكتفيت بالإشارة إلى الرمز.

(١) الدهمة: السواد، والأدهم: الأسود، يكون في الخيل والإبل وغيرهما. لسان العرب ٢ / ٤٢٤، والشهبة: البياض إذا غلب على السواد، وفرس أشهب، قال ابن الأعرابي: ليس في الخيل، واشهابّ رأسه: غلب بياضه سواده. لسان العرب ٣ / ٤٨٤ .

(٢) النبا: الخبر، خففت الهمزة فصارت ألفاً.

(٣) جبت الهموم: قطعتها، والجب: القطع، والاستئصال والمحو، لسان العرب مادة «جبب» ١ / ٣٦٧، والسلهب: الطويل من الخيل. لسان العرب ٣ / ٣٢٩ .

(٤) الأبيات في سلك الدرر ٢ / ٢٨٨ .

فالشاعر جعل أمانيه كالربيع في إيراقه « تشبيه بليغ إضافي » وعيشه كخصوبته « استعارة مكنية »، وقد امتطى الليل الحالك « استعارة مكنية » ليلهو في أجوائه حتى ركب الصبح « استعارة مكنية » وزالت عنه أحزان قلبه، فكأنها إنسان اعتزله « استعارة مكنية تشخيصية »، والربيع يحيط بهم كمعطف يلفهم « تشبيه بليغ »، وهذا الربيع « المعطف » يزهو كلما هبت النسائم « استعارة مكنية تشخيصية » وكانت الطيور تغني كإنسان محب « استعارة مكنية تشخيصية » فيزداد السامعون تلهباً « كناية عن شدة الشوق » وكان من دعاهم إلى اللهو ينتظر سماع الأخبار، وقد شربوا الخمرة شمساً منيرة « تشبيه بليغ » وكذلك الخد مشرق، والفم مغرب، وكانت الخمرة تزيل الهموم « استعارة » فكأنه في سعادته بها فارس يمتطي خيلاً طويلة « استعارة مكنية »، وقد سكر الشاعر في هذا الجو، وحار في معرفة سبب سكره، أهومن الخمرة أم من سماعه أشعار صاحبه.

لقد عملت هذه الصور الفنية ولا سيما الاستعارات على تقديم لوحة فنية جميلة عبر الشاعرمن خلالها عن السعادة التي حازها مع صحبه في هذا الجو الربيعي الفتان، وكانت الاستعارات تضفي على النص حيوية وحياة كحياة الخيل في نشاطها، والطيور في تغنّيها، والأشجار في زهوّها، والخمرة في تأثيرها .. وبذلك تحول الجماد إلى كائن حي يتحرك، وهنا يكمن جمال الصورة، وفيها يكون التأثير والاستمتاع.

وهذه استعارات أخرى مقتبسة من عالم الطبيعة أيضاً، لكنها تعبر عن فرحة النصر باستعادة الدولة العثمانية لمدينة بلغراد[1] على يد الصدر الأعظم « أحمد الكوبريلي »، يقول الشاعر « **علي الكيلاني** »[2]:

تنفَّسَ الدهر والعيشُ الكدورُ صفا	**والوقتُ طابَ فأسدى للنفوس صفا**
وأصبح الكون منه الثغر مبتسماً	**يُجلي نضيرَ عروسٍ زانها صَلَفا**[3]

فالدهر إنسان يتنفس « استعارة مكنية تشخيصية »، والعيش وقد وصفه بمبالغة اسم

---

(١) بلغراد عاصمة يوغسلافيا « الصرب حالياً »، أطلس العالم ص ٧٧ .

(٢) علي الكيلاني شاعر حَمَوي، (ت ١١١٣هـ)، ينظر لترجمته في سلك الدرر ٣/٢٤٦ .

(٣) المرجع نفسه ٣/٢٥٢ .

الفاعل «كدور» ثم جاء بعده بكلمة صفا، ينم عن أن المعاناة قد زالت بهذا الفتح المبين والوقت شيء يطيب «تجسيم»، وإنسان يقدم الصفاء والمحبة «تشخيص»، والكون يبتسم فرحاً بالنصر «استعارة مكنية»، وهو يري الناس مدينة بلغراد ذات دلّ ونضارة بعد أن أعيدت إلى حوزة الدولة «استعارة تصريحية».

وهذه خطوب تنتاب دمشق ثقيلة الوطأة على أهاليها، ويعبر الشاعر «**مصطفى العلواني**»[1] عن جسامتها وعن الفرحة بالقضاء عليها على يد «الوزير مصطفى الجتة جي» فيقول:

عركتنا عرك الأديم الكروبُ ... وبسهم الردى رمتنا الخطوبُ

أقسم السيفُ لا يقر بجفن ... دون كشفٍ عما تسر القلوبُ

فالخطوب غدت إنساناً يصارع الشعب «استعارة مكنية»، وهي ترمي «استعارة مكنية» والموت سهام «تشبيه بليغ» وقد صور الشاعر بهذهَ الاستعارة مدى معاناة الشعب من جراء هذه الفتنة الهوجاء، ومدى القوة التي اتخذها الوزير لقمعها.

و«**إسماعيل بن خليل الطهوري**»[2] يهنيء أميراً عاد من منفاه، فيجعل مصر تضحك طربة، والنسيم يرتدي أبهى حلته، ويروح يجرها في خيلاء بعد أن ابتلّت بمياه النهر، والأرجاء تفوح روائحها العبقة، وذلك كله على سبيل الاستعارات المكنية، يقول:

لقد ضحكَتْ مصر إذا ما حَلَلْتَها ... وأضحَتْ بها الأرجاءُ باسمةَ الثغرِ

وجرّ نسيمُ الروض ذيلاً مبلّلاً ... ففاحَ عبيرٌ من شذاه الذي يسري[3]

وهذه استعارات تصريحية متوالية جاءت في شعر «**محمد أمين المحبي**» وهو يقرظ صديقه «أحمد أفندي المهمنداري»[4] وكان هذا قد أرسل إلى والده قصيدة يمدحه فيها فأجاب الابن المذكور بقوله:

هل زهرُ روضٍ أم زوا ... هرُ أنجمٍ، أم دُرُّ عِقْدِكْ

أم روضةٌ قد فاحَ من ... ريّا رباها عَرْفُ نَدِكْ

أرسلْتَ نحوي غادةً ... ألفاظها شهدَتْ بشهدِكْ

وإليك مني روضةً ... بالوُدّ زاكيةً بحمدِكْ

وافَتْ على ظمأٍ بها ... تبغي الورودَ لعذْبِ وِرْدِكْ[5]

---

(١) هو مصطفى بن إبراهيم المعروف بالأويسي العلواني: حموي نزل دمشق واستقر بها، وتوفي (١١٩٣هـ)، ينظر لترجمته في سلك الدرر ٤/١٤٢.

(٢) و(٣) شاعر مصري (ت ١٢١١هـ)، ينظر لترجمته وللشعر في حلية البشر ١/٣١٢.

(٤) شاعر حلبي نزل دمشق واستقر بها، (ت ١١٠٥هـ)، ينظر له في عَرْف البشام ص ٨٥.

(٥) نفسه ص ٨٨ - ٨٩.

فالشاعر يستعير للقصيدة التي أرسلها المهمنداري صفة زهر الروض على سبيل «الاستعارة التصريحية»، ثم يروح يعدد الاستعارات، فإذا القصيدة زواهر نجم ودر عقد، وروضة ذات عبير، أو طيب ذو رائحة ذكية.

كما يعبر عن قصيدته التي طارحه فيها فيجعلها فتاة حسناء على سبيل الاستعارة التصريحية أيضاً، ثم يجعل كلماتها إنساناً يشهد بنبل صاحبه «استعارة مكنية»، ويعود إلى التصريحية فيجعل القصيدة روضة عاطرة بمحامد صديقه، ثم فتاة وافت تنهل من معين شمائله العذبة «استعارة مكنية».

وكان لمجزوء الكامل بما فيه من رشاقة ونشاط، ولرويه الدال المتحركة أثرهما في إضفاء جو من النشاط والحيوية على القصيدة تشابه حيوية الشاعر وسعادته حين يرد على رسالة أخوية من صديق حميم، وكان حرف الكاف وصلاً أنهى به الترفيل كنداء محب يؤكد على مسمع صاحبه ودّ العلاقة القائمة بينهما وقوتها.

« **وأبو بكر العمري** »[1] يصور الرياح قد نكست رؤوسها من شدة الذعر على سبيل «الاستعارة المكنية» مبيناً من خلالها مدى الذعر الذي حلّ بأهالي الشام من أعدائهم يقول:

ما للعوالي نكّستْ للثرى   رؤوسَها كالخائفِ المطرقِ[2]

والمدافع يعلوها الوقار، وقلبها يتقد من شدة الحقد، وهي تحمل في جوفها الموت الأحمر الذي ينقضّ كالصاعقة على العدو، يقول « **أحمد الكاشف** »[3] في استعارات متواليات معبرات:

وركوزٌ لدى القتال سكونٌ   قد علاها الوقارُ في الهيجاء

حاقداتٌ قلوبُها تتلظّى   بالمنايا الصواعقِ الحمراءِ[4]

وهذه استعارة عنادية تفاؤلية يعرضها الشاعر « **محمد العرضي** »[5] حين يشبه اللديغ

---

(١) و (٢) شاعر من دمشق من القرن الحادي عشر الهجري، ينظر له في الخلاصة ١/ ٩٩، وللشعر في ص ٢٦٤ .

(٣) شاعر مصري (١٨٧٨ - ١٩٤٨م)، عاش جلّ حياته في العصر العثماني، والبيتان من قصيدة يتحدث فيها عن حروبهم ضد الثورة المهدية في السودان، ينظر لترجمته في الأعلام ١/ ١٢٤ .

(٤) ديوانه ١/ ٤٧، والركوز: المدافع كما فسّرها الشاعر في ديوانه.

(٥) شاعر من حلب (ت سنة ١٠٧١هـ)، ينظر لترجمته في ريحانة الألبا ١/ ٢٧٤، ونفحة الريحانة ٢/ ٤٨٣ .

بالسليم تفاؤلاً، ويعبر من خلالها عن الأرق الذي حلّ به، يقول:

أُمسي كما يُمسي السليمُ مُسهَّداً   لا بالطليقِ أُرى ولا الموثوقِ[١]

وهذه أخرى عنادية تهكمية بدت من قول الشاعر **محمد بن سعيد**[٢]:

هي النفسُ العدُّو إذا تولَّتْ   تذيقُ مطيعَها أبداً وباله[٣]

فهو يشبه الوبال الذي يحل بمن يطيع شهوات نفسه بالطعام الذي يأكله مشتهيه ليلتذ به، على سبيل الاستعارة العنادية التهكمية، وذلك للسخرية منه.

جـ- **والتعبير الكنائي** أبلغ في الدلالة، إذ ينفذ إلى صميم المجتمع الذي يعيشه الشاعر ويستمد صوره من قيم المجتمع وعاداته، ولهذا فإن الكناية تتطلب فهم المجتمع والحياة التي عاشها الشاعر، واللغة التي تكلم بها لتفسر بشكل صحيح[٤]، وتكون الكناية قريبة واضحة، أو بعيدة غامضة، والنقاد القدامى يفضلون الأولى.

وقد وفق الشاعر «**فتح الله بن النحاس**»[٥] في التعبير عن مصيبة الموت عن طريق الكناية، وذلك في قوله:

نَصَبَتْ لك الأيامُ أيَّ حبائلٍ   فاستوقَعَتْك وكنتَ أيَّ شريد

بعداً لطارقةِ الهمومِ فإنها   ضيفٌ يقطّع خيط كل وريد[٦]

فالأيام تترصد للناس لتوقعهم في شركها «كناية عن الموت»، وطارقة الهموم «كناية عن الموت أيضاً لأنه يجلب الهم»، ويقطع حبل كل وريد «كناية ثالثة» عنه أيضاً.

والشاعر «**بولس سلامة**»[٧] يعبر عن ضيق ممدوحه بعدما أخفق في الحرب فيقول:

---

(١) نفحة الريحانة ٢/ ٤٩٩.

(٢) و (٣) الشاعر من نجد من قبيلة سُبَيْع، ولد سنة ١١٦٠هـ، وتوفي في أوائل القرن ١٣هـ، ينظر لترجمته في: علماء نجد خلال ثمانية قرون ٥/ ٥٤١، وللشعر في ٥/ ٥٤٢.

(٤) جماليات الأسلوب ص ١٤٣، والصورة الشعرية في الكتابة الفنية ص ٦٩.

(٥) شاعر حلبي (ت سنة ١٠٥٢هـ)، ينظر له في إعلام النبلاء ٦/ ٢٥٤، وذيل نفحة الريحانة ص ٣٢٥.

(٦) العقود الدرية ٢/ ٧١.

(٧) شاعر لبناني، ينظر له في معجم المؤلفين ١/ ٤٥١.

بلغَ الفاجعُ الرياضَ فَأَنَّتْ واكفهَرَّتْ بعد الشروق الحواجب[١]

فالرياض تتألم، والمراد أهلها « مجاز مرسل علاقته مكانية »، والحواجب تكفهر، وفي هذا كناية عن الحزن والغضب الذي حل بالممدوح إثر خسارته في المعركة.

والشاعر « **طه بن مهنا الجبريني** »[٢] يكني عن شدة شوقه وسعيه المتواصل من أجل زيارة قبر الرسول ﷺ بقوله :

يا رسول الورى سميُّك طه قد سعى في الهوى مُكِبّاً مُجِداً[٣]

و « **ناصيف اليازجي** »[٤] يكني عن اشتعال الفتن في بلاد الشام بالنار المتقدة التي أضرمها الفساد، وعن دور الوزير « المشير فؤاد باشا » في الإصلاح وإخماد الفتنة بالبحر يسكبه على النار حتى تنطفئ، وعن رعايته للمنكوبين فيها بإلقاء بُرده ومِهادِه، وعن حسن رعايته لهم بأبوته لهم، فكأنهم عياله، وذلك في قوله :

قدِمَ الوزيرُ وقد تضرَّمَتِ اللَّظى في الأرض إذ أورى الفسادُ زِنادَه
فأفاضَ لجتَه على أركانِها فوراً فأطفأ جمرَها وأبادَه
ألقى على نار الضغينة بُرْدَةً وإلى العراة بُرُودَه ومِهادَه
قد أصبحَتْ كلُّ العيال عيالَه إذ كان يرزقُ كلَّها إمدادَه[٥]

وبمجموع هذه الكنايات عبر الشاعر عن رعاية الدولة العثمانية للمنكوبين في الفتن، وكانت الموسيقى تشارك في التعبير عن هذه الدلالة، فالدال المردوفة تشير إلى قوة السعي في سبيل توطيد الأمن، والهاء تشير إلى المتاعب التي قام بها الوزير المذكور حتى نشر العدل والأمن في ربوع البلاد.

أما « **عبد الجليل الطباطبائي** » فقد كنّى عن الكرم حين نسبه إلى فناء بيت ممدوحه،

---

(١) مسائل من تاريخ الجزيرة ص ١٣٧ .

(٢) شاعر من حلب (١٠٨٤هـ - ١١٧٨هـ)، ينظر لترجمته في سلك الدرر ٢ / ٢١٩ .

(٣) سلك الدرر ٢ / ٢٢٠ .

(٤) ناصيف بن عبد الله اليازجي شاعر من حمص، رحل إلى بيروت. (ت سنة ١٢٨٧هـ)، ينظر له في معجم المؤلفين ٤ / ١٠ .

(٥) ديوان الشيخ ناصيف اليازجي ص ٢٧٨ .

كما نسب العفة إلى إزاره، وذلك على سبيل الكناية عن نسبة[١]، يقول:

منيعُ الحمى لم يرض يوماً يصيب مَنْ يجاوِرُهُ بؤسٌ وهضمٌ لجانب

جوادٌ فمن يقصِدْهُ يُلْقَ بشاشة وبِشْراً وجوداً هاطلاً بالرغائب

وإن حلّ عافٍ في رحيب فنائه فلم يخشَ عند الجدب بؤسَ المساغب

حليفُ التُّقى عفُّ الإزارِ لقد سعى لمرضاةِ مولاهُ برغبةِ راغب[٢]

فالشاعر يجعل من حلّ في ديار الممدوح، أو في جواره ينأى عنه الفقر «كناية عن نسبة»، وهو يلقى عنده الترحاب والكرم الواسع، كما يكني عن عفته بطهارة ثيابه، وهو لم ينسب إليه الصفة مباشرة، وإنما نسبها إلى ما يتعلق به وهو إزاره.

ويعد «**الرمز**»[٣] نوعاً من الكناية، وهو يعتمد على الإحالة إلى شخصية معروفة في التاريخ، دينية أو غير دينية، ويكون استدعاؤها في مخيلة الأديب وسيلة للتعبير عن حالة مادية أو معنوية، ولذلك فإن المشبه به يكون أقوى دلالة وتأثيراً، من ذلك قول الشاعر الشيخ «**عباس الأعسم**»[٤] في حديثه عن واقعة جرت بين عشيرتين في العراق، وقد رمز بفرعون للظالم الذي اعتدى على قبيلته، ولكنها ردته على أعقابه خاسراً خاسئاً، يقول في ذلك:

يومَ وافى فرعونُ فيه بجيشٍ فيه سمرُ القنا وبيضُ الصوارمْ

فاستشاطت غيظاً خزاعةُ حتى وثَبَتْ وثبةَ الليوثِ الضراغمْ[٥]

أما الشاعر «**إبراهيم بن يحيى العاملي الطيبي**»[٦] فقد جعل عدوه فرعون، وممدوحه الذي أنقذه من المهلكة عصا موسى، وذلك في قوله:

---

(١) الكناية عن نسبة هي: ثبوت أمر لأمر أو نفيه عنه. علوم البلاغة ص ٢٨٢.

(٢) ديوانه ص ٥.

(٣) سمى القرطاجني الرمز إحالة لأن الشاعر يحيل بالمعهود على المأثور، وعده من وسائل تحسين الكلام. ينظر منهاج البلغاء ص ١٨٩ - ١٩٠.

(٤) و (٥) عباس الأعسم شاعر عراقي (ت١٣٢٣هـ)، نظر لترجمته في أعيان الشيعة ٧/ ٤١٤، والشعر في ص ٤١٦.

(٦) شاعر لبناني (ت ١٢١٤هـ)، ينظر له في أعيان الشيعة ٢/ ٢٣٧.

تخلَّصْتُ من فرعون همِّي بقربه ... ومالي عصا إلا هواه المخيِّمُ
وليس خليلاً من يودُّك في الرخا ... وينبو إذا اشتد الزمانُ ويكْهَمُ[١]

وهذا رمز مكاني بدا موفقاً في قول « **موسى الرام حمداني** »[٢] في معرض تقريظه لممدوحه، فالمزار والطور دل بهما على الأماكن التي كان يتلقى فيها علومه الدينية على يدي هذا العالم الممدوح، ورمز بالكليم إلى نفسه، وذلك في قوله:

واعذرْ حليفك بل أليـ ... فك في الدروس الأحسنيّةْ
واعذر كليمك ما طوى ... تلك الدروس الطوريَّةْ
وادي المزار، ولا مزا ... ر، إذا تَعَرَّضَت المنية[٣]

وأما الخمرة الصوفية فرمز للحب الإلهي أو النبوي، والشاعر « **عبد الجليل الطباطبائي** » يرمز بكأس الخمرة إلى لذة العبادة في معرض حديثه عن تقوى ممدوحه، يقول:

في مَسْلَك القومِ أهلِ الله صحّ له ... تمسُّكٌ بعُراهمْ محكمُ الزَّرد
حيث احتسى فانتشى من صفو خمرتهم ... كأساً تدوم بها الأفراح للأبد[٤]

٣ـ الإبداع الفني:

وأقصد به ما جاء من صور جديدة أو كالجديدة في الشعر العربي في العهد العثماني، وأنا لا أدعي اطلاعي على الشعر العربي القديم كله، فذلك شبه محال، ولكن بعض الصور تبدو لي جديدة أو كالجديدة، وقد أجاد فيها أصحابها فدلّ ذلك على أصالتهم الشعرية.

من ذلك قول « **ابن النقيب الدمشقي** »[٥] حيث جعل السلام تتفتح له النفس كتفتح

---

(١) أعيان الشيعة ص ٢٤٧، وينظر للرموز أيضا في الروض النضر ٣/١٩٣، إذ يذكر عنترة وحاتماً وإياساً والسموءل في معرض مديحه للوزير عبد الله الجته جي الذي قمع حركة الأكراد سنة ١١٦٧هـ.

(٢) شاعر حلبي (ت١٠٨٩هـ / ١٦٧٨م)، ينظر له في نفحة الريحانة ٢/٤٦٧، وإعلام النبلاء ٦/٣٣٧.

(٣) خلاصة الأثر ٤/٤٣٩، وإعلام النبلاء ٦/٣٣٦.

(٤) ديوان ص ٧١.

(٥) هو الشاعر عبد الرحمن بن كمال الدين الحسيني المعروف بابن النقيب الدمشقي (ت١٠٨١هـ)، ينظر له في خلاصة الأثر ٢/٣٩٠، وعرف الشاعر بشعره التمثيلي الذي عدّه الدكتور عمر موسى باشا في كتابه العصر العثماني باكورة الشعر المسرحي في أدبنا العربي، ينظر لذلك في الكتاب المذكور ص ٢٧٥ـ٢٨٣.

زهور الربيع حينما يأتي المطر، وتفوح روائحه العطرة التي تفوق في طيبها روائح نبات الشحر العماني، يقول في ذلك:

سلامٌ كزهرِ الروضِ باكَرَهُ الحيا   فأضحى وقد أربى على عَنْبَرِ الشَّحْرِ[1]

والوقار والسكينة أقوى من الجبال في نظر الشاعر «**عبد الغفار الأخرس**» وذلك في قوله:

عليكم إذا طاشَ الرجالُ سكينةٌ   تزلزلُ رضوى أو تبيدُ يَلَمْلَمَا[2]

فحلم ممدوح الشاعر واتزانه في معالجة الأمور، وصبره وأناته في سياسته يترك أثراً حسناً في شعبه، ويقضي على أعدائه مهما كانوا فكأن السكينة وهي الهدوء صارت في تأثيرها أقوى من زلزلة الجبال ونسفها، وذلك على سبيل الاستعارة العنادية.

والأرض تطرد الأعراب الغزاة فيهربون سراعاً كمن يمشي على نارٍ لاهبة، يقول «**إبراهيم اليازجي**»[3]:

وغَدَوْا كأن الأرض تطردُ فَلَّهُمْ   وكأنهم يسعَوْن فوقَ ضِرام[4]

وإذا كان من المألوف أن يرهب المرء الموت، فإن المنية في قول «**عبد الله المنوفي**»[5] تهاب الممدوح، وتعبر عن ذعرها بصرخة مدوية كالرعد، وكذلك الآساد والجان، يقول:

والموتُ يرعُدُ خيفةً من بطشِه   والأُسْدُ في آجامها والجان[6]

والأمير «فيصل بن تركي آل سعود» يطعم ضيفانه المحاربين له السيوف والرماح،

---

(١) العصر العثماني ص ٢٧١، نقلاً عن ديوانه ص ١٤.

(٢) ديوانه ص ٣٩٧.

(٣) إبراهيم بن ناصيف اليازجي شاعر لبناني (ت١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م) عاش حياته كلها في العهد العثماني. ينظر لترجمته في الأعلام ٤ / ٧٦.

(٤) العقد ديوان الشيخ إبراهيم اليازجي ص ١١٧.

(٥) و (٦) الشاعر من الحجاز، عاش في القرن الثاني عشر الهجري، ينظر لترجمته وللشعر في النفح الفرجي ص ٣٨٩، وحذفت النون الأولى من الجانّ للضرورة الشعرية.

ويجعل مجيئهم لقتاله كزيارة ضيوفه، إذ يحتاجون إلى قِرىً، وقراه من جنس عملهم سيوفاً قاطعة ورماحاً، ويكني بذلك عن قدرته على البطش بهم، وهذه استعارة عنادية تهكمية يسخر فيها الشاعر «**أحمد بن علي بن شرف الأعمى**»[١] من مناوئي ممدوحه الذين جاؤوا إلى الموت لا إلى الطعام، يقول في ذلك:

أقْـرَيْتَـهُـم عـاجـلاً لما بكم نزلوا كالمستضيفين صَمْصَاماً وعَسَّالا[٢]
ومن حياضِ المنايا بعد أن طعموا روَّيْتَهُمْ عَلَلا منها وأنْهالا[٣]

والعلوم تعلوها كآبة وتصاب بالذل والانكسار بعد أن رحل عنها صاحبها المرثي، يقول «**عبد الرزاق البيطار**»[٤] في ذلك:

خطبٌ ألمَّ بكل قطرٍ نَعْيُهُ كادَتْ له شُمُّ الجبالِ تزولُ
فعلى المعالي والعلوم كآبةٌ وعلى الحقائق ذِلَّةٌ وخمولُ[٥]

والقائد الظالم الذي لا أخلاق له قليل الفائدة، كالماء الآسن الذي كثرت فيه الطحالب، يقول «بولس سلامة» في ذلك:

بطل الحرب عارياً من خَلاقٍ جدولُ الماء رنَّقَتْه الطحالِبْ[٦]

وإذا كان الشعراء يصورون قلب الحاقد قد امتلأ غيظاً فإن شاعرنا «**أحمد الكاشف**»[٧]

---

(١) ولد ابن شرف الأعمى الملقب بابن مشرف في سنة ١٢١٥هـ وتوفي في سنة ١٢٧٣هـ، ينظر لترجمته في الدر المنتشر للألوسي ص ٩٩ . وممدوحه فيصل بن تركي آل سعود، حكم نجداً وتوفي ١٢٨٢هـ / ١٨٦٥م، ينظر في الأعلام ٥ / ١٦٤ .

(٢) الصمصام: السيف الصارم لا ينثني: لسان العرب مادة «صمم» ٤ / ٧٤ . والعسال: من عسل الرمح إذا اشتد اهتزازه واضطرب. لسان العرب ٤ / ٣٣٧ .

(٣) العَلَل والعَلُّ: الشربة الثانية، وقيل الشرب بعد الشرب تباعاً. لسان العرب ٤ / ٤١٣، وأنهال: جمع نَهَل وهو أول الشرب، وأنْهَلْتُ الإبل، وهو أول سقيها، نفسه ٦ / ٢٨٦، وينظر للبيتين في الدر المنتشر ص ١٠٠ .

(٤) عالم شاعر من دمشق في القرن الثالث عشر الهجري، ينظر له في حلية البشر ١ / ٢٤٢ .

(٥) نفسه ١ / ٢٤٢ .

(٦) مسائل من تاريخ الجزيرة ص ١٣٨ .

(٧) هو أحمد بن ذي الفقار شاعر معاصر قضى معظم حياته في العصر العثماني، والنص من قصيدة قالها في الثورة المهدية أيام السلطان عبد الحميد (ت ١٣٦٧م)، ينظر له الأعلام للزركلي ١ / ١٨٩ (ط٢).

قد أضاف إلى الصورة جديداً حين جعل العدو يمتلىء ويفيض قلبه بالحقد والضغينة كما يمتلىء الوعاء بالماء، وهو دائم على سيرته هذه، يقول:

وقلوبُ أهلِ البغيِ باقيةٌ كما خُلِقَتْ تفيضُ ضغائناً وتفور[١]

والصورة الأخيرة هذه تقودنا إلى قضية التقليد والسرقة.

٤ـ بين التقليد والسرقة:

لا يمكننا أن نعد كل تقليدسرقة[٢] ذلك لأن التأثر والتأثير دائمان في المجالات الأدبية ولا سيما إن عرض الآخذ أقواله في معرض حسن، أو أوردها في قالب جديد، كأن يزيد عليها أويعلل، فيكون أحق بالصورة من سالفه، لأنه بث حياة وروحاً جديدة في الصورة تشير إلى أصالته ومقدرته الأدبية، وشخصيته الفنية.

ثم إن هناك معاني وصوراً مشتركة بين الناس، وهناك أخرى شاعت في التراث، فاكتسبها قارئوه بطول المران، حتى غدت جزءاً من تراكيبهم وأخيلتهم، وأخرى عرفها أبناء المجتمع الواحد، إضافة إلى قضية التلمذة والأستاذية، وقد تكون شهرة معنى أوصورة سبباً في التقليد، والفضيلة في ذلك كله للأجود والأفصح، والبعيد عن التكلف، ولمن أضاف إلى الصورة ما جعلها جديدة أوكالجديدة[٣].

فالشاعر العربي في العهد العثماني يشبه المرأة بالقمر وبالشمس كما شبهها القدامى، ويجعل طولها كالرمح والبان، ويتحدث عن وصالها وهجرانها كما يتحدث السالفون، وهذا لا يعد سرقة بل تقليداً.

---

(١) ديوانه ٢/ ٣١.

(٢) عد ابن وكيع الضبي التنيسي في كتابه «المنصف للسارق والمسروق» عشر حالات للسرقات المذمومة، وعشراً للسرقات المحمودة بين فيها المواطن التي يبدو فيها التأثر، أو يرجح فيها السارق على المسروق بزيادة لفظه على لفظ من أخذ عنه، أو مساواة الآخذ المأخوذ منه في الكلام، وهذا البحث الموجز لا يتسع لعرض شواهد عن كل نوع وقد أوضحها ابن وكيع في كتابه المذكور. ينظر لذلك ص ١٠ ـ ٣٦.

(٣) الوساطة بين المتنبي وخصومه ص ٢٢٥ ـ ٢٧ ـ ١٨٦، ٢١٤، والصبح المنبي ص ١٩٤ ـ ١٩٥، في النقد الأدبي للدكتور شوقي ضيف ص٨٢، قضية عمود الشعر العربي القديم ص ٦٣.

ومما قلد من المعاني المألوفة قول الشاعر «**عبد الجليل الطباطبائي**»:

وآبَ عنهم بفتحٍ قد أُقيمَ له ... عزٌّ يُديمُ يدَ الجاني على الكبدِ(١)

وممن قلد وأضاف إلى الصورة «**محمود سامي البارودي**»(٢) إذا أخذ من امرئ القيس قوله:

بكى صاحبي لما رأى الدربَ دونَه ... وأيقَنَ أنّا لا حقانِ بقَيْصَرا

فقلتُ له لا تبكِ عينُك إنما ... نحاولُ ملكاً أو نموتَ فنعْذرا(٣)

ولكن البارودي جعل صاحبه يبكي خوفاً على الشاعر أن يقتل في ميدان المعركة، ولذلك أوصاه بالرفق بنفسه، وعدم إيقاعها في المهالك، يقول البارودي:

بكى صاحبي لما رأى الحربَ أقبلَتْ ... بأبنائها، واليومُ أغبرُ كالحُ(٤)

ولم يكُ مبكاهُ لخوفٍ وإنما ... توهَّمَ أني في الكريهة طائح(٥)

فقال اتئدْ قبل الصيالِ ولا تكن ... لنفسك حرباً إنني لك ناصح(٦)

ويستوحي «**الطباطبائي**» أيضاً قول بشّار بن برد الشهير:

---

(١) ديوانه ص ٧٢ .

(٢) شاعر مصري عد رائد النهضة الشعرية الحديثة، (ت ١٩٠٤م)، ينظر لترجمته في الأعلام ٧/ ١٧١ .

(٣) ديوان امرئ القيس ص ٤٧ .

(٤) يوم أغبر: الغَبَر: التراب، وغَبَّرْتُ: أثَرْتُ التراب. لسان العرب ٥/ ٦ ، إشارة إلى كثرة غبار الحرب الذي يتصاعد من سنابك الخيل، كالح: اسم فاعل وفعله كلح، والكلوح: تكشّر في عبوس: أي بدوّ الأسنان عند العبوس، وقيل: العبوس، ودهر كالح: شديد. لسان العرب ٥/ ٤٢٧ .

(٥) الكريهة: النازلة والشدة في الحرب. لسان العرب ٥/ ٣٩٨، وطائح: من طاح يطوح ويطيح طوحاً: أشرف على الهلاك، وقيل هلك وسقط، والطائح: الهالك أو المشرف على الهلاك، وكل شيء ذهب وفني فقد طاح يطيح طوحاً وطيحاً (لغتان). لسان العرب ٤/ ٢٠٢ ، والمراد به هنا الهلاك.

(٦) ديوان البارودي ١/ ١٦٢ .

كــأنَّ مــثــارَ النقع فــوقَ رؤوسنا   وأسيــافَنا ليلٌ تهــاوى كــواكـبُــهْ[١]

فيقول في وصف حروب والي بغداد :

للنقعِ سُـحْبٌ ولَمْعُ البـيضِ بارقُـهـا   وللمــدافعِ رعــدٌ فــاطرُ الكبــدِ[٢]

وهذا أيضاً لا يعد سرقة لأن شاعرنا أضاف إلى الصورة أصوات الرعد التي تفطر القلوب ألماً .

والشاعر « **صادق بن محمد الخراط** »[٣] حينما يصف سهره الطويل ومناجاته للقمر والنجوم يقلد القدامى بدءاً من امرىء القيس فيقول :

يـا غــــائبــــاً طالـتْ مُكـا   بَدَةُ النوى ، وعــدِمتُ رشــدي

بـالله قُـلْ لـي مــــا الـذي   يـا بـدرُ أَوْجَـبَ طـولَ صــــدِّي؟

سـلْ أنجمَ الـليـلِ البــهــيــم ، فــإنّهــا أدْرى بسُــهْــدي[٤]

فمكابدة العاشق ومعاناته وفقدان عقله ، وصدود المحبوب ، وسهر الليل في مناجاة النجوم أمور معهودة في الشعر العربي ، ألم يقل جميل بثينة :

إذا قُلْتُ مــا بي يا بثــينةُ قــاتلي   من الحُبِّ، قــالتْ : ثابتٌ ، ويزيــدُ

وإنْ قلْتُ رُدِّي بعْضَ عــقلي أعشْ به   تولّتْ وقــالتْ : ذاك منك بعــيـدُ[٥]

وتشبيه حمرة نبات الشقيق بالدم ، والأسنان بنبات الأقحوان كثير ، وكذلك تشبيه خدود الخجل بالورد ، ولكن الشاعر « **السيد علي الكيلاني** » جعل الشقيق إنساناً يتفطر قلبه حسداً فيسيل الدم منه ، ذلك لأنَّ الأقحوان تبسم من سعادته ، فأبرز أسنانه الناصعة فغار منه .

---

(١) ديوان بشار بن برد ١ /١٦٧ .

(٢) ديوانه ص ٧٢ .

(٣) و (٤) شاعر دمشقي (ت ١١٤٣ هـ) ، ينظر لترجمته في سلك الدرر ٢ /١٩٢ . وللشعر في المرجع نفسه ١٩٣/٢ .

(٥) ديوان جميل بثينة ص٤٣ .

يقول :

شقَّ قلبَ الشقيقِ حرقةُ غيظٍ ... مُذْ رأى في الأقاحِ ثغرَ ابتسامٍ[١]

وبذلك قدم الصورة في معرض جديد فأبان عن مقدرته التصويرية ، وأصالته الفنية .

وأمر آخر يدخل في معرض التقليد الشعري لا السرقة ، وإن كان ظاهره كذلك ، فقد وجد في العهد العثماني مساجلات أو مباريات شعرية ، إذ يبدأ أحد الشعراء بقول فيه صورة جديدة ، ثم يطلب من مجالسيه ، أو من شعراء يعرفهم في مدينته أو في غيرها أن يأتوا بمثله ، فيتبارى كلٌّ في تقديم مقطوعات تحوي هذه الصورة الفنية ، وقد يغيّر بعضهم فيها أو ينقلها في سياق جديد ، وقد أورد « محمد خليل المرادي » في كتابه سلك الدرر إبان ترجمة الشاعر « **إبراهيم المرادي** »[٢] أن الشاعر « **محمد بن أحمد الكنجي** » ابتدع تشبيهاً بحَبِّ الآس في قوله :

ظبيُ أُنسٍ بدا برونقِ حُسْنٍ ... يتهادى بقدِّه الميَّاس

وحَباني من ثغره برُضابٍ ... هو أحلى من ماءِ حَبِّ الآس

فقلده في ذلك الشاعر « **إبراهيم المرادي** » فقال :

يا فريداً في الحسن ارفق بصبٍّ ... داؤه مُعْجِزٌ لحب الآسي

ثم جُدْ سيدي برشْفِ رضابٍ ... هو أحلى من ماءِ حَبِّ الآسِ

كما قلده كثيرون، من هؤلاء « **حامد العمادي** »[٣] في قوله، وقد غيّر سياق كلامه :

يا حبيبي إذا سألْت سؤالاً ... عزَّ نقلاً وفيه نفعُ النَّاسِ

انشُر الكتبَ كالجداول ليلاً ... ونهاراً مع اجتماع حواسِ

فسروري بنقل قولٍ صحيحٍ ... هو أحلى من ماءِ حَبِّ الآسِ

وغيَّر بعضهم تغييراً طفيفاً في الأسلوب كما فعل الشاعر « **محمد الأيوبي** » في قوله :

---

(١) سلك الدرر ٣ / ٢٥٤ .

(٢) إبراهيم بن محمد المرادي شاعر دمشقي ، وهو عم المؤلف ، (ت ١١٤٢ هـ) ، ينظر في ١ / ٢٥ .

(٣) حامد بن علي العمادي شاعر دمشقي، (ت ١١٧١ هـ)، ينظر ترجمته في الأعلام ٢ / ١٦٢ .

والشُمْ لمى ذاك الثُّغَيْرِ لأنّه   أزكى شذاً من ماء حبِّ الآسِ[١]

فجعل الصورة شمية لا ذوقية .

وهناك بعض الصور يستوحيها شاعر من شاعر فـ « **حسين بن مهنا الزيات** »[٢] يقول :

كأنَّما الخالُ قربَ الثغر من رَشَأٍ   مُعَذَّرٌ راشقٌ سهماً من المُقَلِ

شحرورُ وردٍ أراد الوردَ ثم رأى   صِلاً يدورُ حواليْه فلم يصلِ[٣]

ويعلق الشاعر « **محمد أمين المحبي** » على بيتيه هذين فيقول : حام على معنى « الحرفوشي »[٤] في قوله :

كأنَّما الخالُ فوق الثغر حين بدا   وقد غدا فتنةَ الألباب والمُقَلِ

هزارُ أيكٍ سعى في روضةٍ أُنُفٍ   لِمَنْهَلٍ راجياً ريًّا فلم يَصِلِ[٥]

وبعض الصور المأخوذة تقل في رتبتها عن قول مبتدعها ، فالشاعر « **محمد الحرفوشي** » المذكور استوحى معنى بيته الثاني في قوله :

فإلامَ أظمأُ في الهوى ومواردي   فيه سرابٌ أو لموعُ الآلِ

ولِمَ اختياري عن فؤادي كلَّ مَنْ   ألقى ، وقلبي عند ذاتِ الخالِ[٦]

---

(١) ينظر لهذه المباراة الشعرية كلها في سلك الدرر ١ / ٢٥ – ٢٩ ، وقد بلغ عدد المقطوعات التي قالها المشاركون اثنتين وعشرين ، وشعراؤها جميعاً من دمشق ، وينظر لمثلها في المرجع نفسه ١ / ٢٣٠ – ٢٣٥، وفي خلاصة الأثر ١ / ١٠٥ ، ويذكر أن أدباء حلب نظموا مقاطيع من ذلك ، وأرسلوا إلى دمشق يطلبون من أدبائها تقليدهم لإظهار براعتهم الفنية ، والصور كما نرى تظهر هذا ، ولا تعبر عن حالة شعورية .

(٢) و (٣) شاعر من حلب ، ولد ٩٩٦ هـ ، ينظر لترجمته في تراجم الأعيان ٢ / ١٩٥ ، ومعادن الذهب ٣٣٧، ونفحة الريحانة ٢ / ٦٢٦ ، وشعره في الصفحة نفسها ، والصل : الحية التي تقتل. لسان العرب ٤ / ٦٥ .

(٤) الحرفوشي الذي عاصر « محمد أمين المحبي » والتقى معه في دمشق هو محمد بن علي الحريري الحرفوشي : شاعر من جبل عامل ، نزل دمشق ، وأنهى حياته في بلاد العجم – إيران حالياً – وتوفي سنة (١٠٥٩ هـ)، وهو ينتسب إلى آل حرفوش أمراء بعلبك ، ينظر لترجمته في : خلاصة الأثر ٤ / ٤٩ ، نفحة الريحانة ١ / ١٩٠، وأعيان الشيعة ١٠ / ٢٣ ، ولم أر البيتين في هذه المراجع كلها .

(٥) نفحة الريحانة ٢ / ٦٢٦ .

(٦) خلاصة الأثر ٤ / ٥٠ ، ونفحة الريحانة ١ / ١٩٨ .

من قول الباخرزي كما يقول محمد أمين المحبي :

قالتْ وقد فتشْتُ عنها كلَّ مَنْ　　لاقَيْتُهُ من حاضرٍ أو بادِ
أنا في فؤادك فارمِ طرفك نحوه　　ترَني ، فقلتُ لها : وأين فؤادي؟ [١]

وأرى أن المقلد الباخرزي كان أقوى في سبك ألفاظه ، وأقوى دلالة ، ولا سيما بهذا الاستفهام الاستبعادي ، وعلى هذا يعد قول الحرفوشي من السرقات المذمومة[٢] ، كما لا يعد قول « **محمد أمين المحبي** » في وصف مدينة القسطنطينية :

وبقعتُها من الدنيا جميعاً　　بمنزلة الربيع من الزمان[٣]

سرقة من المتنبي ، وإن كان لم يشر إليها لأن بيت المتنبي الذي أخذ عنه وهو :

مغاني الشِّعْبِ طيباً في المغاني　　بمنزِلة الربيع من الزمان[٤]

معروف لا يخفى .

أما قول الشاعر « **محمد التقوي الحراكي** »[٥] :

سرَتْ والليلُ محلولَ الوشاحِ　　ونَسْرُ الجوّ مَبْلولَ الجناحِ
وعقدُ الزهرِ منتظم الدّراري　　كثغرِ البيض يبسمُ عن أقاحِ[٦]

فمقتبسٌ من قول أبي الفضل الفتح بن خاقان :

خيالي زارني عند الصباحِ　　وثغرُ النجمِ يبسمُ عن أَقاحِ
وقد حشر الصباح له فنادى　　فأصغَى النجمُ منه إلى الصياحِ
وفاض على الكواكب وهو طام　　فطار النسرُ مبلولَ الجناحِ[٧]

---

(١) خلاصة الأثر ٤ / ٥٠ ، ونفحة الريحانة ١ / ١٩٨ .

(٢) ينظر لأنواع السرقات الأدبية المحمودة والمذمومة في : المنصف للسارق والمسروق منه ص ١٠ للأولى ، وص ٢١ للثانية .

(٣) سلك الدرر ٤ / ٨٨ .

(٤) ديوان المتنبي ٤ / ٢٥١ .

(٥) شاعر من حلب (ت ١٠٦١ هـ) ،كان من الأشراف ، ينظر له في الإعلام ٦ / ٢٨٢ .

(٦) و (٧) الخلاصة ٤ / ٣٠٥ ، وإعلام النبلاء ٦ / ٢٨٦ – ٢٨٧ .

والتغيير اليسير لا يعفيه من السرقة .

وأسوأ منه قول « **محمد بن أحمد المنوفي** »[١] في وصف العدو :

ظنوا بأن الجبالَ الشُّمَّ نافعةً … وأنّهم فئةٌ غُلْبٌ ذوو غَلَبِ

قلوبهم خشيَتْ ، أبصارهم عميَتْ … شاهَتْ وجوههم خوفاً من العطب[٢]

أخذه من قول « **فيض الله الرومي** »[٣] في وصف العدو أيضاً :

قلوبهم خَشَعَتْ ، أبصارهم عميت … شاهت وجوههم خوفاً وقد خسروا[٤]

إذ لم يغير إلا تغييراً طفيفاً ، فضلاً عن حفاظه على النغمة الموسيقية أيضاً ، ولعلها هي التي جذبت انتباهه .

وأردأ من هذا كله ، بحيث لا يمكن أن يغفر لآخذه دون أن يشير إلى تضمينه قول « **حسن بن الأعوج** »[٥] في مديحه « لموسى بن حرفوش »[٦] :

غرير طورٍ ونارُ الحرب موقدةٌ … وأنت موسى وهذا اليومُ ميقاتُ

ألقِ العصا تتلقَّف كلَّ ما صنعوا … ولا تخَفْ ما حبالُ اليومِ حيّاتُ[٧]

وقد ذكر المحبي أنّه سرقه من قول الشاعر ابن النبيه في موسى الأشرف :

« دمياطُ » طور ونارُ الحرب موقدةٌ … وأنت موسى وهذا اليومُ ميقاتُ

ألقِ العصا تتلقَّفْ كلَّ ما صنعوا … ولا تخَفْ ما حبالُ اليومِ حيّاتُ[٨]

---

(١) و(٢) المنوفي شاعر من الحجاز كان إمام الشافعية في مكة المكرمة، (ت ١٠٤٤ هـ)، ينظر لترجمته في سلافة العصر ص ١٢٤ ، والشعر في ص ١٣١ .

(٣) شاعر تركي تعلم العربية وصار قاضي حلب فدمشق ، عرف بابن القاف ، (ت ١٠٢٠ هـ) ، ينظر لترجمته في خلاصة الأثر ٣/ ٢٨٨ ، ونفحة الريحانة ٢/ ٩٣ .

(٤) خلاصة الأثر ٣/ ٢٨٩ ، ونفحة الريحانة ٢/ ٩٤ .

(٥) و (٦) حسن بن الأعوج شاعر من حماة، (ت ١٠١٩ هـ)، وكان مع موسى بن حرفوش أمير بعلبك وفخر الدين المعني الثاني أمير الشوف في لبنان في حروبهم للدولة العثمانية ، ينظر للأول في خلاصة الأثر ١/ ٣٠٩ ، وللثورة في لطف الثمر ص ٤١٥ ، وخلاصة الأثر ٢/ ٨٤ .

(٧) و (٨) الخلاصة ٢/ ٤٧ .

٥ ـ صور متكلفة :

كما قلت في مطلع هذا البحث : إنَّ الميزان النقدي في العهد العثماني كان يركّز على إمتاع العقل في صورٍ شكلية لا رواء فيها ، وكان الشعراء ـ كما مرَّ ـ يتبارون في ابتكار معنى جديد ، وإن بدا في صورة لا حياة فيها ، وقد نسي هؤلاء أن الشعر تعبير عن مشاعر وأحاسيس ، وحكاية ما في الوجدان من انفعال ، وأن الصورة وسيلة للتعبير تتآزر مع اللغة والموسيقى للدلالة على المعنى ، وكنَّا رأينا من الصور الجيدة والمبتكرة ما نستطيع أن نعلي بها شأن كثير من شعر هذه الفترة ، ولكن هناك كثيرين تكلفوا في صورهم ومعانيهم إرضاء لذوق العصر غالباً مما أفقد شعرهم رونقه وبهاءه .

ومن هؤلاء الأدباء الشكليون « **أحمد العناياتي** »[١] الذي يقول في الغزل :

قلبي على قدّكِ المشوقِ يا لهفي ... طيرٌ على الغصنِ أم همزٌ على الألفِ
وهل سُوَيْداه أم خالٌ بخدِّكِ أم ... خويدمٌ أسود في الروضةِ الأُنُفِ
وهذه غُرَّةٌ في طُرَّةٍ طلعَتْ ... أم بدرتمٌ بدا في ظلمةِ السَّدفِ

فالصور لا جمال فيها ، والتكلف بيّن ظاهر ، وقد جاء فيه مصطلحات الحروف كالهمز والألف، ولم أر في هذه الصورة ولا استفهاماتها جمالاً ما ، ويشبهه في ذلك قول « **خليل بن أسعد الصديقي** »[٢] الذي يقول في رسم زهر البنفسج بشعره :

كأنَّ البنفسجَ مع ما حوى ... من الطِّيب أنفاسُكِ المُشْرِقَةْ
يلوح فتحسب أوراقه ... فصوصاً من الفضة المحرقة[٣]

---

(١) الشاعر من القدس ، نزل دمشق ، وهو من أدباء القرن الحادي عشر الهجري ، ينظر له في معادن الذهب ص١٢٠ ، وللشعر في ص ١٢١ .

(٢) و (٣) شاعر من دمشق (ت ١٢٧٣ هـ)، ينظر له في سلك الدرر ٢ / ٨٣ .

وقد اهتم الشاعر « علي بن مروة »[١] بالمصطلحات الدينية وأوردها في قصائده على نحو قوله في الزلزلة ، والسجود ، والسور والتعظيم :

واسأَلْ بروجاً زُلْزِلَتْ وهَوَتْ ... من عكّة لما أن احتشدا
خَرَّتْ له في الحالِ ساجدةً ... والسورُ تعظيماً له سجدا[٢]

وبعض الشعراء لم يحسنوا عرض صورهم في سياق منسجم يوائم بعضه بعضاً لفظاً ومعنى ، ومن هؤلاء « عبد الرحمن التاجي » حيث شبه انسياب الماء في الجداول بانسياب الأفعى الوجلة ليعبر عن سرعة جريانها ، وذلك في قوله :

فما روضةٌ غناءُ ذاتُ جداولٍ ... سعَيْنَ بها كالصِّلِّ يطلب مهربا[٣]

فالصورة الأولى توحي بالجمال ، والثانية بالألم والأذى .

وكذلك صورة « علي الكيلاني » :

شَقَّ قلبَ الشقيق حرقة غيظ ... مذ رأى في الأقاح ثغر ابتسام
خَضَبَ الوردُ خَدَّهُ خجلاً من ... حَدَقَ النرجس الصِّحاح السقام[٤]

فالشقيق نبات جميل بهي الطلعة ، ولا يناسبه أن يذكر في سياق الغيظ والحسد وشق القلوب .

والذي لفت انتباهي إبان اطلاعي على الشعر العثماني أن المقطوعات يكثر فيها التكلف لفظاً ومبنىً وأخيلة ، أمَّا شعر القصيد فينأى كثير منه عن هذا التصنع الظاهر ، ويبدو فيه جمال فني أصيل في كثير من الأحيان ، كما بدا لي أن بعض هذه المقطوعات كانت لإبداء البراعة الشعرية في التصوير، في وسط أدبي يقدّر الشاعر الذي يحسن الإتيان بمعان جديدة ، وإن كانت باهتة ، وتبين أيضاً أن هناك صوراً لا يقبلها الشرع ، وكان على

---

(١) و (٢) علي بن مروة شاعر من جبل عامل في لبنان، توفي (١٢٨٠ هـ)، ينظر له في أعيان الشيعة ٨/٢٠٤، والشعر في الصفحة نفسها .

(٣) سلك الدرر ٢/٢٨٧ .

(٤) سلك الدرر ٣/٢٥٤ .

الشعراء أن ينأوا عنها لأن المجالات الدينية أسمى من أن تذكر في مثل ما ذكروها فيه كقول « **أبي السعود الكوراني** »[١] :

كأنَّما الوجهُ والخالُ الكريمُ به مع العِذار الذي اسودَّتْ غدائرُهُ

بيتُ العتيق الذي في ركنه حجرٌ قد أُسْبِلَتْ من أعاليه سَتَائرُهُ

الخاتمة :

وأخيراً : فإنَّ التصوير الفني وسيلة للتعبير عن الأحاسيس والمشاعر ، وليس غاية في حد ذاته ، ولقد أجاد الشعراء العرب في العهد العثماني المديد في كثير من صورهم الفنية، ولا سيما في تقديمهم لمشاهد تمثل حالات مادية أو معنوية ، وتتآزر فيها الألفاظ والصور والموسيقى لتؤدي الفكرة والإحساس ، ولتكشف عن موقف الشاعر من الكون والحياة والإنسان .

وكان في كثير من الصور الجزئية إبداع فني ، وقد جاءت في تشابيه واستعارات وكنايات . . . وبدا التأثر بالشعر القديم وبالمعاصرين أيضاً ، وكان بعضه يعد سرقة ، وآخر يبدو جديداً ، أو كالجديد ، حين يضيف إليه الشاعر من العناصر الشعرية ما يجعله معبراً عن التجربة الشعورية .

وكان هناك بعض الصور المتكلفة – وكثرت هذه في المقطوعات الشعرية – واستخدم بعضها في سياق غير منسجم ، وكان بعضها الآخر يستخدم في مجالات غير شرعية .

وقد أيدت أقوالي بشواهد مستمدة من شعرنا العربي على مر القرون التي كان فيها العثمانيون في أراضينا ، وإن كان معظم الشواهد من القرون العثمانية الأولى . والحمد لله رب العالمين.

(١) الشاعر أبو السعود بن تاج الدين محمد الكوراني شاعر حلبي، (ت ١٠٥٦ هـ)، ينظر لترجمته في تكملة شذرات الذهب ص ١٠٥ ، وخلاصة الأثر ١/١٢٣ ، وفي الثاني يوجد البيتان .

المصادر والمراجع

ـ الأسس الجمالية في النقد العربي « عرض وتفسير ومقارنة » للدكتور عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي ، ط ٣ ، ١٩٧٤م .

ـ أطلس العالم بمعاونة الأساتذة محمد سيد نصر ونقولا زيادة وآخرين ، نشر مكتبة لبنان.

ـ الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين ط ٧ سنة ١٩٨٦م .

ـ إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء لمحمد راغب الطباخ، تح: محمد كمال، دار القلم العربي. حلب ط٢، ١٤٠٨هـ .

ـ أعيان الشيعة لمحسن الأمين ، تح حسن الأمين،دار التعارف للمطبوعات سنة ١٤٠٦ هـ .

ـ البلاغة العربية : البيان والبديع للدكتور وليد قصاب ، دار القلم دبي، ط ١، ١٤١٨ هـ .

ـ تاريخ النقد الأدبي عند العرب : نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري للدكتور إحسان عباس ، طبعة دار الشروق للنشر والتوزيع ، عمان ، ط٢، ١٩٩٣ م .

ـ تراجم الأعيان من أبناء الزمان لحسن بدر الدين بن محمد البوريني، تح صلاح الدين المنجد ، ط دار الثقافة ، دمشق، سنة ١٩٦٣ م .

ـ التفسير النفسي للأدب لعز الدين إسماعيل ، دار العودة ودار الثقافة القاهرة، سنة ١٩٦٣ م .

ـ تكملة شذرات الذهب في أخبار من ذهب لأكرم حسن العلبي، دار الطباع، دمشق، ط١، ١٤١٢هـ.

ـ جماليات الأسلوب : الصورة الفنية في الأدب العربي للدكتور فايز الداية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت، ودار الفكر دمشق ، ط ٢ ، ١٤١١ هـ.

ـ حاضر النقد الأدبي للدكتور محمود الربيعي ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٧٧ م .

ـ الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى أرض الحجاز لعبد الغني النابلسي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م.

ـ الحلل السندسية في الأخبار التونسية لمحمد بن محمد الأندلسي الوزير السراج ، تح محمد الحبيب الهيلة، ط دار الغرب الأندلسي، ١٩٨٤ م .

ـ حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر لعبد الرزاق البيطار ، تح: محمد بهجة البيطار ، دار صادر ، بيروت ، ط٢ ، ١٤١٣ هـ .

ـ خطط الشام لمحمد كرد علي ، مطبعة المفيد ، دمشق ١٣٤٧ هـ .

ـ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر لمحمد أمين بن فضل الله المحبي ، تح مصطفى وهبي، المطبعة الوهبية بمصر ١٢٨٤ هـ .

- در الحبب في تاريخ أعيان حلب لمحمد بن إبراهيم الحنبلي ، تح :محمود فاخوري ويحيى زكريا عبارة ، نشر وزارة الثقافة السورية بدمشق ط١، ١٩٧٢م.

- الدر المنتثر في رجال القرن الثاني والثالث عشر لعلي علاء الدين الألوسي ، تح جمال الدين الألوسي وعبد الله الجبوري ، دار الجمهورية بغداد، ١٣٨٧ هـ .

- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري ،تح: مصطفى السقا، ط البابي الحلبي وأولاده، القاهرة ١٣٩١هـ .

- ديوان امرىء القيس بن حجر الكندي ، تح: عمر فاروق الطباع. دار القلم بيروت .

- ديوان البارودي لمحمود سامي البارودي، تح: علي الجارم ومحمد شفيق معروف دار المعارف بمصر ١٣٩١ هـ.

- ديوان بشار بن برد : تح: الدكتور صلاح الدين الهواري، مكتبة الهلال ، ط ١، ١٩٨٨م .

- ديوان جميل بثينة تح : الدكتور عبد المجيد زواقط، مكتبة الهلال ، بيروت، ط١ ، ١٤٠٨ هـ

- ديوان السيد عبد الجليل الطباطبائي القاهرة ، المطبعة السلفية ط ١٣٨٥ هـ .

- ديوان الشيخ ناصيف اليازجي. توزيع دار الجيل ، بيروت ١٩٨٣م .

- ديوان عبد الغفار الأخرس تح: وليد الأعظمي ، ط عالم الكتب، بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٦ هـ.

- ديوان الكاشف لأحمد الكاشف ، مطبعة الترقي ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٣٣٢ هـ .

- ديوان معروف الرصافي ، مكتبة دار الحياة ، بيروت ط ١٩٥٧م.

- ذيل نفحة الريحانة لمحمد أمين بن فضل الله المحبي، تح: محمد عبد الفتاح محمد الحلو ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة.

- الروض النضر في ترجمة أدباء العصر للعمري، تح: الدكتور سليم النعيمي، مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٣٩٤ هـ .

- ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا لشهاب الدين أحمد بن عمر الخفاجي ، تح: محمد عبد الفتاح محمد الحلو ، مطبعة عيسى البابي ، ط ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٧ م.

- سلافة العصر لأحمد نظام الدين الحسني المعروف بابن معصوم ، ط الدوحة ١٣٨٢ هـ .

- سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر لمحمد خليل المرادي، ط القاهرة ١٢٩٥ هـ.

- شعراء الوطنية في السودان منذ عهد الفونج إلى عام ١٩٧٠ لمحمد محمد علي ، مكتبة الكليات الأزهرية في مصر ط ١٣٨٩ هـ .

ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي ، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت .

ـ شقائق النعمان على سموط الجمان في أسماء شعراء عمان لمحمد بن راشد الخصيبي، وزارة الثقافة والتراث القومي ، سلطنة عمان، المطبعة الوطنية ط ٢، ١٩٨٩ م.

ـ الصبح المنبي عن حيثية المتنبي ليوسف البديعي ، تح : مصطفى السقا ومحمد شتا وعبده زيادة ، دار المعارف بمصر ١٩٧٧ م.

ـ الصورة بين البلاغة والنقد للدكتور أحمد بسام ساعي ، ط مكتبة المنارة ١٤٠٤ هـ.

ـ الصورة الشعرية في الكتابة الفنية : الأصول والفروع لصبحي البستاني ، دار الفكر اللبناني ط١، ١٩٨٦م .

ـ الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي للدكتور جابر أحمد عصفور ، دار المعارف بمصر ١٩٧٣ م.

ـ عَرْف البَشّام فيمن ولي دمشق الشام لمحمد خليل المرادي ، تح محمد مطيع الحافظ ورياض عبد الجواد مراد ١٣٩٩ هـ .

ـ العصر العثماني للدكتور عمر موسى باشا ، دار الفكر المعاصر ، لبنان ، دار الفكر دمشق، ط١، ١٤٠٩هـ .

ـ العقد، ديوان الشيخ إبراهيم اليازجي ، دار مارون عبود ، ط ٢، ١٩٨٣م .

ـ العقود الدرية في الدواوين الحلبية لمحمد راغب الطباخ، الأول لحسين بن الجزري ت ١٠٣٢هـ، والثاني لفتح الله بن النحاس ت ١٠٥٢ هـ ، والثالث لمصطفى البابي الحلبي ت ١٠٩١ هـ ، المطبعة العلمية حلب ١٣٤٧ هـ .

ـ علوم البلاغة : للدكتور مصطفى المراغي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط٢، ١٤٠٦ هـ .

ـ علماء نجد خلال ثمانية قرون للشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح آل بسام ، دار العاصمة للنشر والتوزيع ، الرياض، ط ٢، ١٤١٩ هـ .

ـ عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد لإبراهيم فصيح الحيدري ، تح : علي البصري ، ط . دار البصري ، بغداد .

ـ الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين لحمد العبيداني النخلي ، تح : عبد المنعم عامر ، والدكتور محمود مرسي عبد الله ، وزارة التراث القومي والثقافة ، سلطنة عمان ط ٣، ١٤١٢ هـ ١٩٩٢ م .

ـ فن الشعر لإحسان عباس ، دار الشروق للنشر، الأردن .

ـ في النقد الأدبي للدكتور شوقي ضيف ، دار المعارف بمصر ، ط ٦ ، ١٩٦٢ م .

ـ القاموس المحيط للفيروز آبادي ، دار الكتاب العربي ١٣٠٦ هـ .

– قضية عمود الشعر العربي في النقد العربي القديم ، ظهورها وتطورها للدكتور وليد قصاب ، العين ، الإمارات ، نشر المكتبة الحديثة، ط ٢ ، ١٩٨٥ م .

– الكواكب السائرة في تراجم المئة العاشرة، لنجم الدين الغزي ، تح : جبرائيل سليمان جبور ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٧١م

– لسان العرب لجمال الدين محمد بن مكرم الملقب بابن منظور، دار صادر بيروت ، ط١، ١٩٩٧ م .

– لطف السمر وقطف الثمر في تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر لنجم الدين الغزي ، تح : محمود الشيخ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد بدمشق ، ١٩٨١ م .

– معادن الذهب في الأعيان المشرفة بهم حلب لأبي الوفاء العرضي ، تح : الدكتور محمد التونجي، دار الملاح ، ١٤٠٧ هـ .

– المعاصرون لمحمد كرد علي ، ط المجمع اللغوي بدمشق ١٩٨٠ م .

– معجم المؤلفين ، تراجم مصنفي الكتب العربية لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٤ هـ.

– مسائل من تاريخ الجزيرة لأبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري ، مؤسسة دار الأصالة ، الرياض ط ٤ ،١٤١٥ هـ.

– المنصف للسارق والمسروق في إظهار سرقات المتنبي للحسن بن علي بن وكيع الضبي التنيسي، تح : الدكتور محمد يوسف نجم ، دار صادر، بيروت ط ١، ١٤١٢ هـ.

– منهاج البلغاء لأبي الحسن حازم القرطاجني ، تح : محمد الحبيب بن الخوجة ، الغرب الإسلامي ط٣، ١٩٨٦م.

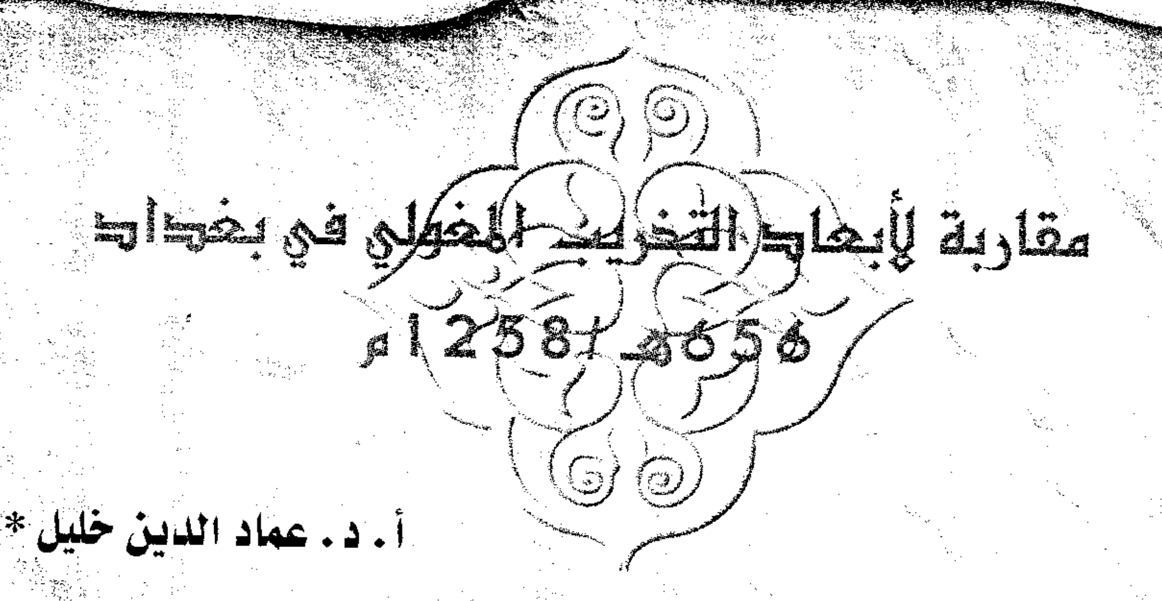
– النفح الفرجي في الفتح الجته جي للسيد جعفر بن حسن البرزنجي ، منشورات مجلة العرب ج٥ – ٦ س ١٢ ، ١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧ م .

– نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة لمحمد أمين بن فضل الله المحبي ، تح محمد عبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه .

– نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب للمقري ، تح محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٦٩ هـ.

– النقد الأدبي : أصوله ومناهجه، لسيد قطب ، بيروت ، دار الشروق ، ط ٥، ١٤٠٣ هـ .

– الوساطة بين المتنبي وخصومه لعلي بن عبد العزيز الجرجاني ، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي ، منشورات المكتبة العصرية بيروت، ١٣٨٦ هـ .



مقاربة لأبعاد التخريب المغولي في بغداد ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م

أ. د. عماد الدين خليل *

التعريف بالبحث:

على كثرة ما كتب عن سقوط بغداد على أيدي المغول عام ٦٥٦هـ (١٢٥٨م)، فإن الحاجة تظل قائمة للمزيد من الدراسات لا سيما فيما يتعلق بمقاربة حجم التخريب المغولي في قاعدة الخلافة العباسية، خاصة إذا تذكرنا ما يثيره الموضوع من إشكالية المبالغة، واختلاف التواريخ، والأرقام، وتضارب الروايات، وتحيزها، وعدم تغطيتها الدقيقة للوقائع.

يتمركز البحث في مكان محدد هو بغداد، ومدى زمني لا يتجاوز الأسابيع الخمسة (التاسع من المحرم وحتى منتصف صفر من عام ٦٥٦ هـ) ويستهدف متابعة التخريب المغولي الذي نفذ في بغداد في السياقات التالية:

١) الخسائر البشرية (العائلة العباسية، والقادة، والجند، وكبار رجالات الدولة، والمشايخ، والأهالي).

٢) الخسائر المادية (الأموال، والأثاث، والأبنية، والمواقع، والسلاح، والوسائل الحربية ...).

٣) الخسائر الثقافية (الكتب، والمدارس، ودور العلم، والعلماء ...).

❖ أستاذ التاريخ الإسلامي في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي. ولد سنة (١٩٣٩م)، وحصل على الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من كلية الآداب بجامعة عين شمس بالقاهرة سنة (١٩٦٨م) بدرجة الشرف الأولى. له أكثر من خمسين مؤلفاً في التاريخ ومناهجه وفلسفته وفي الفكر والأدب الإسلامي.

المدخل

على كثرة ما كتب عن سقوط بغداد على أيدي المغول عام ٦٥٦هـ (١٢٥٨م)، فإن الحاجة تظل قائمة للمزيد لا سيما فيما يتعلق بمقاربة حجم التخريب المغولي في قاعدة الخلافة العباسية : الخسائر البشرية، الدمار العمراني، ضياع المصنفات، العلماء والقادة والإداريون الذين قتلوا أو أعدموا.. رحلوا أو اختفوا.. الأنشطة التي توقفت، وتلك التي استمرت في العمل.. إلخ.. خاصة إذا تذكرنا ما يثيره الموضوع من إشكالية المبالغة، واختلاف التواريخ، وتضارب الروايات وعدم تغطيتها الدقيقة للوقائع .

ورغم أن البحث اختار عينة محددة في المكان والزمان : بغداد منذ التاسع من المحرم حتى منتصف صفر من عام ٦٥٦هـ، فإنَّ الموضوع يثير جملة من القضايا إذا أردنا أن نوسع المنظور ونمد في الفضاء المكاني والزماني . ولعل ذلك يمثل – بحد ذاته – إغراء للباحثين بدراسة هذه القضايا وتعريضها للمزيد من الإضاءات .

إنَّ سقوط بغداد وانهيار خلافة عمرها أكثر من خمسة قرون على يد قوة وثنية من خارج دائرة الإسلام يقود – بالضرورة – إلى عدد من المسائل من بينها :

أولاً : اختبار العلاقة بين السياسي – العسكري والحضاري (فيما سمي بالفترة المظلمة التي أعقبت سقوط الخلافة العباسية)، في ضوء المعطيات التالية :

أ– انسحاب الكفاءات إلى بيئات أخرى لم تطلها يد التخريب أو الرعب المغولي .

ب– عدم استمرار الوجود المغولي في الشام وأقسام من الجزيرة الفراتية .

ج– تمركز التأثيرات السلبية في العراق بسبب غياب مؤسسة الخلافة، والتخريب الذي لحق بغداد (القاعدة) والعديد من المدن الأخرى .

د– استمرار التنامي العلمي والثقافي في بيئات إسلامية أخرى بحكم قانون تراكم

الخبرة وظهور مؤلفين كبار (كالآمدي وابن تيمية والذهبي وابن قيم الجوزية وابن خلدون وابن حجر والسيوطي والسخاوي.. وغيرهم على المستويين الإقليمي والإسلامي).

ثانياً : اختبار مبدأ (التحدي والاستجابة) وتجاوز التعميم الذي هو في معظم الأحيان خطأ علمي، وذلك من خلال متابعة الظواهر التالية :

أ ـ أن الأذى المغولي قد أصاب عدداً من المدن والبيئات فحسب، وأنه لم يمتد إلى كل مكان .

ب ـ القدرة على تحصين الذات ومجابهة الفناء واستجاشة القدرات الفعالة للعقل المسلم، إنْ على مستوى العقيدة والكفر، أو على مستوى المعارف والعلوم والآداب والفنون، ضد عوامل التفكيك والدمار. ولعل هذا ما يفسر تألق العديد من المفكرين أو المؤلفين في واحد أو أكثر من السياقات المذكورة، فضلاً عن ظهور المصنفات الموسوعية التي تضم جناحيها على التراث المعرفي العربي الإسلامي، ربما في محاولة لتوثيقه وحمايته من الفناء .

ج ـ انعكاس العلاقة في معادلة الغالب والمغلوب، والقدرة على احتواء الغزاة .

ثالثاً : اختبار التأثيرات الحضارية لانتماء المغول إلى الإسلام ديناً وثقافة وإسهامهم في إغناء معطياته، الأمر الذي ينطبق على العديد من الجماعات الأخرى التي التقت خبراتها وتلاقحت تحت مظلة الإسلام فأغنت حضارته من خلال قانون (الوحدة والتنوع)، حيث أتيح لكل جماعة أن تحتفظ بخصائصها الإقليمية وتراثها الثقافي، وأن تتوحد ـ في الوقت نفسه ـ مع الجماعات الإسلامية الأخرى في المبادئ الأساسية والأهداف المشتركة « للأمة » .

وقد عمل قانون الوحدة والتنوع في سياقين أساسيين :

أ – عالم الإسلام كله حيث تميز كل إقليم بخصائص معينة من خلال وجود جماعة محددة .

ب – تعايش جماعات عديدة ذات أصول متغايرة في إقليم واحد (كالجزيرة الفراتية، أو الأندلس على سبيل المثال) .

وإذن فإن اقتحام أقوام جديدة لعالم الإسلام ليس شراً كله، وإنما ينطوي على قدر من الإيجاب بدرجة أو أخرى .

رابعاً : دراسة مقارنة لحدثين متشابهين: الاسترداد الإسباني والغزو المغولي كنوع من المضاهاة المسماة في النقد الحداثي بـ(التناص)، أو الموازاة بين النصوص، بقدر ما يتعلق الأمر بثنائية الاستمرار أو التوقف والفناء ، وظاهرة التحدي المناسب أو التحدي فوق الطاقة .

خامساً : وأخيراً ، فإنَّ نهاية الأسرة العباسية بالصيغة التي حَدَّثَنا المؤرخون عن تفاصيلها ، يمكن أن تكون وسيلة إيضاح للسنن الإلهية العاملة في التاريخ (أو ما يسميه الوضعيون بقوانين الحركة التاريخية)، حيث لم يكن الخليفة وكبار موظفيه قد تحققوا بالحد الأدنى من الأخذ بالأسباب لمجابهة الموقف الصعب .

الهيكل الأساسي للأحداث

يتمركز البحث في مكان محدد هو بغداد ومدى زمني لا يتجاوز شهر المحرم والنصف الأول من صفر من عام ٦٥٦هـ (١٢٥٨م) ويستهدف مقاربة حجم التخريب المغولي الذي نفذ في بغداد في السياقات المختلفة، وطبقاً للمتوفر من المرويات التاريخية، وهي – على الأغلب – لا تعكس الوقائع بتفاصيلها الدقيقة لأسباب تكاد تكون معروفة لكل باحث. فلم يكن المؤرخون في معظم الأحيان «شهود عيان»، كما أن تحيزهم الحاد أو الخفيف يؤثر – ولا ريب – على رؤيتهم للأشياء، وقد يدفعهم إلى تقديم روايات متناقضة عن هذه الجزئية أو تلك، أو حتى – أحياناً – عن السياق العام، هذا إلى أن «الهول» الذي رافق الممارسات المغولية في بغداد وعند أطرافها ، فيما يتفق عليه المؤرخون جميعاً ، كان يعين – بالضرورة – على المبالغة في تقدير حجم الوقائع.

ولحسن الحظ فإن ما يمكن اعتباره وجهة النظر شبه الرسمية للمغول قد وصلتنا متمثلة بمرويات المؤرخ رشيد الدين فضل الله الهمذاني (المتوفى سنة ٧١٨هـ) في مصنفه المعروف (جامع التواريخ)، المؤلف بالفارسية والمترجم إلى العربية [١] ، وهذا سيساعد إلى حد كبير على اختبار وضبط مرويات الطرف الآخر الموالي للخلافة العباسية (إذا صح التعبير)، والذي يقف على رأسه صاحب كتاب (الحوادث) ، وخط طويل من المؤرخين الذين سيتردد ذكر بعضهم في سياق البحث .

بمعنى أنَّ المرويات التي ستتطابق أو تتقارب بين الطرفين ، على عنفها أحياناً ، ستكتسب قدراً من المصداقية ، لأن الذي يدونها ليس الطرف الذي تلقى الصدمة المغولية وحده ، أو عاينها بتأثر فيما بعد ، وإنما مؤرخ يعكس وجهة نظر المغول أنفسهم ، بدرجة أو أخرى ، ويوظف ما وقع بين يديه من مدوناتهم ووثائقهم في مصنفه المذكور .

---

(١) ترجمة محمد صادق نشأت ورفاقه، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة – دون تاريخ (وهو الجزء الأول من المجلد الثاني الخاص بهولاكو).

نأخذ الخطوط الأساسية لتطور الأحداث في الفترة الممتدة بين بدايات المحرم (٦٥٦هـ) وحتى منتصف صفر السياق التالي :

في التاسع من المحرم عبر القائد المغولي بايجو نويان ورفيقاه بوقاتيمور وسونجاق نهر دجلة صوب الجانب الغربي ، ووصل إلى نواحي نهر عيسى ، وعند الدجيل - على بعد تسعة فراسخ إلى الشمال من بغداد - التقى المغول بقوات الدويدار الصغير [١] ، وفتحوا السد المقام على النهر فغمرت المياه مساحات واسعة من الصحراء الممتدة خلف جيش بغداد .

وفي فجر الخميس « العاشر من المحرم » دهم المغول الجيش العباسي فهزموه بعد قتال شديد ، وحاول المنهزمون التراجع فعجزت خيولهم عن اجتياز الوحل والماء ولم يفلت منهم إلا القليل، وألقى الكثيرون أنفسهم في دجلة فقضوا غرقاً، وعاد الدويدار هارباً إلى بغداد مع نفر ضئيل، كما انسحب البعض إلى الحلة والكوفة [٢] .

وفي منتصف المحرم أتم بايجو ورفاقه الاستيلاء على الجانب الغربي الذي كان قد خلا من أهله ، ونزلوا في أحيائه المطلة على نهر دجلة وأخذوا يمطرون بسهامهم الجانب الشرقي من بغداد [٣] .

كان هولاكو قد غادر معسكراته في خانقين على حدود العراق الشرقية، وواصل سيره إلى بغداد وعسكر في جانبها الشرقي في ١١ محرم ثم ما لبثت جيوش المغول أن أخذت تتدفق « كالنمل والجراد » من كل ناحية، وفرضت حصارها على الأسوار [٤] .

---

(١) تمييزاً له عن أمير الحاج : فلك الدين محمد بن علاء الدين الطبرسي الملقب بالدويدار الكبير .

(٢) جامع التواريخ ١ / ٢٨٥ - ٢٨٦ ، والكتاب المسمى غلطاً (الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة) المنسوب إلى ابن الفوطي ص ٣٢٤ - ٣٢٥ ، وسأدرج على تسميته بكتاب « الحوادث » فقط كما صدر في طبعته الجديدة عن دار الغرب الإسلامي ، عيون الأخبار لابن شاكر (ت ٧٦٤هـ) ٢٠ / ١٣٢ - ١٣٣ ، المختصر في أخبار البشر لأبي الفداء (ت ٧٣٢هـ) ٣ / ١٩٤ .

(٣) جامع التواريخ ١ / ٢٨٦ ، كتاب الحوادث ص ٣٢٥ .

(٤) جامع التواريخ ١ / ٢٨٦ .

بدأ القتال في منتصف محرم، وكان قادة المغول قد أخذوا مواقعهم قبالة البوابات الرئيسية، أما هولاكو فقد عسكر بإزاء برج العجمي ، وأخذت المنجنيقات وآلات النفط تضرب البوابات والأسوار، بينما اكتفى البغداديون بالرمي بالنشاب ، أما المنجنيقات التي نصبوها على الأسوار فلم تكن صالحة للعمل [١]. ونتج عن التركيز على برج العجمي أن تعرض للانهيار يوم الجمعة (٢٥ محرم)، وبعد ثلاثة أيام تمكن جند المغول من تسلق السور المتهرئ عنوة وتطهير أعالي الأسوار من جند الخلافة ، ولم يحل المساء حتى كان المهاجمون قد تسلموا جميع الأسوار الشرقية وأحكموا قبضتهم على البلد[٢].

أمر هولاكو بكتابة عدة منشورات ألقيت بالنبال على مناطق مختلفة من بغداد منحت الأمان للقضاة والعلماء والشيوخ والسادات والتجار الذي لم يحاربوا المغول [٣]، كما أصدر أوامره بإقامة جسر في أعلى بغداد وآخر في أسفلها لمنع الهاربين من بغداد من الفرار[٤]، وأحبطت محاولة للهروب قام بها الدويدار الصغير واضطر للعودة منهزماً إلى بغداد[٥].

وثمة خلاف ملحوظ بين رشيد الدين وصاحب كتاب « الحوادث »، فالأخير يشير إلى أن الوزير ابن العلقمي خرج من بغداد منذ ١٤ محرم « إلى خدمة السلطان (يعني هولاكو) في جماعة من مماليكه وأتباعه ، وكانوا ينهون الناس عن الرمي بالنشاب ويقولون: سوف يقع الصلح إن شاء الله فلا تحاربوا »[٦]. بينما يذكر رشيد الدين أن الوزير خرج بعد أسبوع من التاريخ المذكور بأمر من الخليفة نفسه، وكان يصحبه جاثليق النصارى، للتوسط لدى هولاكو[٧].

---

(١) كتاب الحوادث ، ص ٣٢٥ – ٣٢٦ .

(٢) كتاب الحوادث ص ٣٢٦ ، جامع التواريخ ١ /٢٨٧ – ٢٨٨ .

(٣) جامع التواريخ ١ /٢٨٦ – ٢٨٧ .

(٤) جامع التواريخ ١ /٢٨٧ – ٢٨٨ ، كتاب الحوادث ص ٣٢٥ – ٣٢٦ .

(٥) جامع التواريخ ١ /٢٨٧ – ٢٨٨ .

(٦) الحوادث ص ٣٢٦ .

(٧) جامع التواريخ ١ /٢٨٦ – ٢٨٧ .

توحي رواية صاحب كتاب «الحوادث» بموقف انفرادي اتخذه الوزير ، وبمحاولة لتخذيل المقاتلين ودفعهم إلى الكف عن المقاومة ، وربما بوجود اتفاق مسبق بينه وبين هولاكو . أما رواية رشيد فتأخذ سياقاً مخالفاً ، وتمضي للحديث عن حوار جرى بين مبعوثي الخليفة وبين هولاكو أكد فيه الأخير على ضرورة مثول الدويدار الصغير : قائد الجيش . ثم ما لبث الوزير والجاثليق أن عادا إلى بغداد لكي يستصحب الوزير في اليوم التالي صاحب الديوان وجمعاً من «المعارف والمشاهير» فأعادهم هولاكو كرة أخرى (١).

هناك خلاف آخر بين المؤرخين، فبينما يجعل صاحب كتاب «الحوادث» ذهاب الخليفة إلى معسكر هولاكو في ١٨ محرم (٢)، يجعله رشيد الدين في ٤ صفر، أي بعد ما يزيد عن الأسبوعين ، وهي مسافة زمنية طويلة بالقياس إلى سرعة الأحداث وتزاحمها ، ولعل إيجاز صاحب كتاب «الحوادث» ، وعدم اطلاعه جيداً على التفاصيل أوقعه في عدم التدقيق في تاريخ خروج الخليفة بخلاف رشيد الدين.

ومهما يكن من أمر فإن المستعصم أخذ يدرك أكثر فأكثر عدم جدوى المقاومة ، ويئس من الاحتفاظ ببغداد ولم ير أمامه مفراً من الاستسلام (٣)، ولكن ليس قبل أن يقوم بعدة محاولات أخيرة لاستمالة هولاكو ودفع شبح المصير المظلم، فأرسل بمعية اثنين من رجاله تحفاً وهدايا لم يكترث لها هولاكو ، وعاد الرجلان بخفي حنين ، ثم أعقبها بإرسال ابنه الثاني أبي الفضل عبد الرحمن (في ٢٩ محرم) ، وبصحبته صاحب الديوان وجماعة من كبار رجال الدولة ، يحملون معهم أموالاً كثيرة ، فلم تقبل هي الأخرى . وفي اليوم التالي خرج ابن الخليفة الأكبر: أبو العباس أحمد ومعه الوزير وبعض المقربين «للشفاعة،فلم يجدوا فائدة، وعادوا إلى بغداد» (٤).

(١) المصدر السابق .
(٢) الحوادث ص ٣٢٦ – ٣٢٧ .
(٣) جامع التواريخ ١ /٢٨٧ – ٢٨٨ .
(٤) المصدر نفسه ١ /٢٨٨ – ٢٨٩ .

ومن جهته، بعث هولاكو إلى بغداد اثنين من رجاله هما نصير الدين الطوسي وايتمور للإتيان بالأمير سليمان شاه والدويدار، فجيء بهما، فأعادهما إلى بغداد لكي يخرجا أتباعهما بحجة إرسالهم إلى الشام ومصر، وخرج معهم جند بغداد على أمل الخلاص ولكنهم قتلوا جميعاً [١]، وثمة رواية لابن العبري يذكر فيها أن الدويدار ما إن قطع نصف الطريق إلى معسكر هولاكو حتى قفل عائداً بحجة أنه سيمنع المقاتلين الكامنين بالدروب والأزقة لئلا يقتلوا أحداً من المغول «ثم يمم وجهه صوب هولاكو في اليوم التالي لكي يلقى مصيره» [٢].

وما لبث جماعة من أعيان بغداد أن خرجو يطلبون الأمان قائلين: إن أناساً كثيرين طائعون خاضعون فليمهلوا لأن الخليفة سيرسل أبناءه وسيخرج بنفسه أيضاً، فأمر هولاكو بالأمان، وشرع الأهالي يغادرون المدينة [٣]، وفي اليوم التالي (٢صفر) قتل الدويدار وجيء بشهاب الدين سليمان شاه مع سبعمائة من أقاربه فقتلوا جميعاً، ووجد الخيلفة أن الأمر قد أفلت من يديه فخرج ومعه أبناؤه الثلاثة (يوم الأحد ٤صفر) [٤] يصحبه الآلاف من السادات والأئمة والقضاة والأكابر وأعيان المدينة، فقابله هولاكو دون أن يبدي غضباً، وكلمه بالحسنى ثم قال له: «مر حتى يضع سكان المدينة أسلحتهم ويخرجوا .. فألقى هؤلاء السلاح وصاروا يخرجون زمراً والمغول يقتلونهم» [٥].

وما إن اطمأن هولاكو على احتجاز الخليفة وأبنائه وأتباعه، حتى نقض الأمان (يوم

---

(١) المصدر نفسه ١/٢٨٩.

(٢) تاريخ مختصر الدول لابن العبري (ت ٦٨٥ هـ) ص ٤٧٤ – ٤٧٥.

(٣) جامع التواريخ ١/٨٩.

(٤) المصدر نفسه ١/٢٩٠ – ٢٩١ (أما صاحب كتاب الحوادث فيجعله في الثامن عشر من المحرم): الحوادث ص ٣٢٦ – ٣٢٧.

(٥) جامع التواريخ ١/٢٩٠ – ٢٩١.

الأربعاء ٧صفر)[١]، فكان ذلك بداية لمذبحة أخرى تعرض لها من بقي من أهالي بغداد استمرت أسبوعاً[٢]، وما لبث هولاكو أن دخل بغداد لمشاهدة قصر الخليفة ومعاينة الوضع في المدينة، وقام أهالي بغداد بمحاولة أخيرة لوقف نزيف الدم فأوفدوا عدداً من رؤوسهم وأعيانهم إلى هولاكو يطلبون الأمان، فصدر الأمر بالتوقف عن القتل والنهب، وغادر هولاكو بغداد (يوم الأربعاء ١٤صفر) بسبب عفونة الهواء[٣]، ونزل بقريتي (وقف وجلابية) على الطريق إلى بعقوبة، وفي مساء اليوم نفسه استدعى الخليفةَ وأمر بقتله. ويقدم صاحب كتاب «الحوادث» تفاصيل عن مقتل الخليفة تكشف عن جانب من تقاليد المغولِ «فلم يهرق دمه، بل جعل في غرارة ورفس - بحوافر الخيل - حتى مات، ودفن وعفي أثر قبره»[٤]، وقتل معه ابنه الأكبر أبو العباس أحمد، ثم ألحق به في اليوم التالي الابن الثاني للخليفة: أبو الفضل عبد الرحمن، وقضوا على كل من وجدوه حياً من العباسيين إلا من استطاع التخفي أو الفرار أو لم تعرف حقيقته[٥]، فضلاً عن ولد الخليفة الأصغر مبارك وأخواته الثلاث الذين اكتفى بأسرهم[٦]. وبذلك تمت تصفية الأُسرة العباسية وأزيلت مؤسسة الخلافة من الوجود.

كانت بغداد تعاني فراغاً أمنياً وإدارياً، ولم يكن من مصلحة هولاكو أن تستمر الأمور فيها على هذه الحال، لذا أسرع في نفس اليوم الذي قتل فيه الخليفة (١٤صفر) باتخاذ العديد من الإجراءات الإدارية كان من أبرزها ملء الشواغر بالعناصر الموالية للمغول، فأعطيت الوزارة لمؤيد الدين بن العلقمي (الذي توفي بعد أقل من أربعة أشهر، فتسلمها

(١) المصدر نفسه ١/٢٩١ (أما مؤلف «الحوادث» فيجعله الخامس من صفر). الحوادث ص ٣٢٩.
(٢) جامع التواريخ ١/٢٩١.
(٣) المصدر نفسه ١/٢٩٣.
(٤) الحوادث ص ٣٢٦ - ٣٢٨.
(٥) جامع التواريخ ١/٢٩٤.
(٦) الحوادث ص ٣٢٦ -٣٢٨.

ابنه شرف الدين) ، كما اختير فخر الدين بن الدامغاني ليكون صاحب الديوان، وعلي بهادر شحنة لبغداد ، وعماد الدين عمر القزويني نائباً للأمير المغولي قراتاي ، ونظام الدين عبد المؤمن البندنيجي قاضياً للقضاة ، وعلى المستوى الأمني أرسل هولاكو اثنين من أمراء المغول على رأس ثلاثة آلاف فارس للعمل على استتباب الأمن والإشراف على إعمار بغداد وإعادة الحياة الطبيعية إليها [١].

وسرعان ما بادر كل شخص بدفن قتلاه، وطهرت الطرق من جثث الحيوانات النافقة، وعمرت الأسواق، وعين المحتسبون لمراقبة المقاييس والأوزان، كما تم إعمار جامع الخليفة ومشهد موسى الكاظم[٢]، وفتحت المدارس والربط، وأعيدت الأجور والأعطيات الشهرية للصوفية والفقهاء [٣].

مقاربة لأبعاد التخريب

يجد الباحث نفسه أمام ثغرات عديدة في المرويات وهو يحاول أن يضع يده – بشكل أقرب إلى الدقة – على حجم الخسائر التي لحقت بغداد في أسابيع الهول الخمسة من المحرم وصفر (١٠ محرم إلى ١٥ صفر من عام ٦٥٦هـ) على المستويات كافة : البشرية والعمرانية والثقافية .

ورغم ذلك فثمة ما يمكن الاستناد عليه في تحقيق قدر من المقاربة لهذه الواقعة التي وصفها أحد المؤرخين بأنها «بلية لم يصب الإسلام بمثلها» [٤]، ووصفها مؤرخ آخر بالداهية التي ما دُهي الإسلام بأعظم منها ولا أفظع [٥]، والتي سبق لابن الأثير أن قال عن بداياتها

(١) المصدر نفسه ص ٣٣١ – ٣٣٣، جامع التواريخ ١/٢٩٥،٢٩٧، مختصر الدول ص ٤٧٥ .

(٢) جامع التواريخ ١/٢٩٥ .

(٣) الحوادث ص ٣٣٣ .

(٤) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٤٧٢ .

(٥) عيون التواريخ ٢٠/١٣٢ .

الأولى أيام جنكيز خان قبل أربعين سنة من سقوط بغداد بأنها «الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى التي عقمت الأيام والليالي عن مثلها، عمت الخلائق وخصت المسلمين، فلو قال قائل: إن العالم منذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم وإلى الآن (٦٢٨هـ) لم يبتلوا بمثلها لكان صادقاً، فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا مايدانيها..»(١).

يمكن تصنيف الروايات التاريخية عن التخريب المغولي في بغداد إلى نمطين أساسيين :

أحدهما يقدم أحكاماً ونتائج عامة دون تحديد ، وهذه كثيراً ما تنزلق باتجاه المبالغة وعدم التدقيق ، ولكنها – إذا لم تؤخذ على علاتها، وأحيلت إلى روايات أخرى وقورنت معها – تساعد على مقاربة الوقائع إلى حد ما.

أما النمط الثاني فيتميز بالتحديد، إنْ على مستوى الأرقام، أو المواقع، أو الأشخاص..الخ ومن ثم فهي تنطوي على قيمة تاريخية بالغة فيما نحن بصدده.

وفي الحالتين ، ومن أجل متابعة التخريب المغولي في بغداد، يمكن تقسيمه إلى السياقين الرئيسيين التاليين: البشري والعمراني.

الخسائر البشرية

أسفرت معركة الدجيل (١٠ محرم ٦٥٦هـ) عن سحق الجيش العباسي وقتل اثني عشر ألف رجل تقريباً ، وغرق أعداد كبيرة أخرى لم تحددها المصادر كانت قد ألقت بنفسها في الماء في محاولة للهروب ، وثمة فئة ثالثة آثرت عدم الرجوع إلى بغداد فتوجه بعضها إلى الحلة والكوفة ، ومضى بعضها الآخر صوب الشام ، ولم يرجع إلى بغداد سوى نفر ضئيل(٢).

كانت هذه هي الخسارة البشرية الأولى التي تلقتها بغداد في بدء الهجوم المغولي ،

---

(١) الكامل في التاريخ ١٢/٣٥٨ – ٣٥٩ .

(٢) جامع التواريخ ١/٢٨٥ – ٢٨٦ ، الحوادث ص ٣٢٤ – ٣٢٥ ، عيون التواريخ ٢٠/١٣٢ – ١٣٣.

وكان هذا يعني أن الخلافة العباسية قد فقدت جيشها «الرسمي» المتبقي بعد سلسلة التسريحات التي شهدتها الفترة التي سبقت الغرو، حيث لم يستثن من مجموع مائة ألف – فيما تذكره بعض الروايات – سوى ثلاثين أو عشرين ألف جندي أصبحوا هدفاً سهلاً للقائد المغولي باجو عند الدجيل(١).

سيترتب على هذا أن قدرات بغداد الدفاعية ستضعف إلى حد كبير لأنها لم تعد تملك مقاتلين (حرفيين) يتميزون بكفاءة عسكرية عالية، وأن الذي سيتولى كبر المهمة هم الأهالي والمتطوعون الذين لا يملكون خبرة قتالية كافية ولا إعداداً نفسياً مسبقاً. فإذا أضفنا إلى هذا عدم قيام الخليفة، في الفترة التي سبقت الهجوم، بتعزيز دفاعات بغداد، وبخاصة الحصون المتهرئة، والأبواب المتداعية، وفساد المنجنيقات التي نصبت على الأسوار بحيث «أنها لم تصح ولاحصل بها انتفاع»(٢).

هذا إلى غياب التوازن العددي بين البغداديين والمغول «الذين تدفقوا كالنمل والجراد من كل جهة وناحية فحاصروا أسوار بغداد»(٣)، وتراوح عددهم – على خلاف في الروايات – بين المائتين والثلاثمائة ألف مقاتل(٤)، وإذا ما أضفنا أيضاً الإجراءات الهجومية المحكمة التي نفذها هولاكو منذ لحظات الحصار الأولى بحفر خندق يعزل بغداد، واستخدام ترابه في إقامة سور يحيط بالمدينة، عملت له أبواب رتب عليها أمراء المغول، كما أقيمت سواتر للمنجنيقات التي نصبوها – فضلاً عن آلات النفط – بإحكام «واستظهروا غاية

(١) ينظر المختصر ٣/١٩٤.

(٢) الحوادث ص ٣٢٥ – ٣٢٦.

(٣) جامع التواريخ ١/٢٨٦.

(٤) درة الأسلاك في دولة الأتراك لنور الدين بن حبيب الشافعي (ت٧٧٩هـ) (مخطوط ورقة ١٥) عن: د. محمد صالح القزاز: الحياة السياسية في العراق في عهد السيطرة المغولية ص ١٠٠. ويذكر ماركوبولو في رحلته ص ٢٦ – ٢٧، أن عدد فرسان المغول كانوا مائة ألف غير المشاة، عن القزاز: المرجع نفسه، هامش١ ص ١٠٠.

الاستظهار »(١)، هذا إلى إقفال الطريق النهري من الشمال والجنوب لمنع أيةِ محاولة للتسلل أو الفرار : أدركنا كيف أن مسلسل الخسائر البشرية سيمضي إلى هدفه لكي يحصد آلاف المدافعين عن بغداد، ويفتح الطريق لاكتساح بغداد نفسها وتعريض سكانها كافة للمذبحة المروعة التي أجمع المؤرخون على هولها.

وثمة صورة « كاريكاتيرية » تضعنا قبالة الفارق الكبير بين الجد المغولي والهزل العباسي، وترهص بما يمكن أن تسفر عنه المحاولة الجانحة من خسائر كبيرة : كان باجو وقواته قد تمركزوا عند حافات الجانب الغربي المحاذية لنهر دجلة، وأخذوا يمطرون بسهامهم الدور السلطانية المطلة على النهر من جهة الرصافة، وحدث أن كان الخليفة المستعصم يلاعب طفلة صغيرة في إحدى هذه الدور فأصابها سهم مغولي أودى بحياتها « فأمر الخليفة بعمل ما يحول بين شبابيك الدار وبين الرماة ، فعملت ستائر من ألواح الخشب »(٢).

في المسافة الزمنية بين ضياع الجيش العباسي في الدجيل (في العاشر من المحرم) والمجزرة الكبرى في بغداد (في السابع من صفر والأيام التي تلته)، روايات عن خسائر بشرية متلاحقة شهدتها بغداد وشملت شرائح مختلفة، وقد أشار بعض تلك الروايات إلى أرقام محددة واكتفى بعضها الآخر بالتعميم .

فبدءاً من احتلال المغول الجانب الغربي من بغداد الذي لم يكن يحميه سور ، ثم انهيار دفاعات بغداد الشرقية وتمكن المغول من أسوارها ، حيث نستطيع أن نفترض تصفية عدد كبير من المقاتلين الذين تلقوا الصدمة ، وجابهوا مطر المنجنيقات والسهام ، وآثروا الاستمرار على المقاومة حتى اللحظات الأخيرة ، والذين يصعب تقدير عددهم (٣) ، مروراً بإحباط كل

(١) الحوادث ص ٣٢٥ - ٣٢٦ ، مختصر الدول ص ٤٧٣ - ٤٧٤ .

(٢) الحوادث ص ٣٢٥.

(٣) ينقل هوارث في (تاريخ المغول) عن مؤرخ جوجي شارك في الحملة المغولية إشادته بدور الجورجيين في حصار بغداد وتسلقهم الأسوار وذبحهم السكان . عن القزاز : الحياة السياسية في العراق ، هامش ٢ ص ١٠٠ .

محاولات الهروب عن طريق نهر دجلة ، وتصفية أصحابها، وهم - كما يصفهم صاحب كتاب « الحوادث » - « خلق كثير » (١) ، حيث كان بوقاتيمور يقف مع عشرة آلاف جندي « بالمنجنيقات والسهام وقوارير النفط »(٢)، وفيما بعد، في الأجواء المرعبة لمناورات هولاكو السياسية ومكره وخدعه التي لا تحترم كلمة ولا عهداً ، وضع البغداديون رؤوسهم تحت رحمة المغول فحصدهم هؤلاء جماعة إثر أخرى، سواء الخليفة وأسرته العباسية وأمراؤه وقادته وموظفوه وخدمه وحشمه وبقايا جنده، أو الناس العاديون الذين دفعهم الخوف، وإغراء الأمان المخادع إلى تسليم أنفسهم.. مروراً بالشيوخ والعلماء والمثقفين .

لدينا روايات عن بعض حلقات هذه الخسائر البشرية التي نفذها المغول « بالتقسيط »، من بينها قائمة بكبار الأمراء ورجالات الدولة العباسية وموظفيها من مثل: أستاذ دار الخلافة الشيخ محيي الدين يوسف بن أبي الفرج بن الجوزي وأولاده الثلاثة ، والدويدار الصغير مجاهد الدين ايبك ، والأمير شهاب الدين سليمان شاه، وصدر الدين علي بن النيار شيخ الشيوخ ومؤدب الخليفة، والدويدار الكبير أمير الحاج فلك الدين محمد الطبرسي الظاهري، وسنجر البكلكي الذي كان قد تولى شحنكية بغداد ، وخلفه عز الدين ألب قرا ، والنقيب الطاهر شمس الدين بن المختار ، وتقي الدين عبد الرحمن وكيل الخليفة ، والأمير بلبان المستنصري، ونقيب العباسيين شمس الدين أبي المحاسن علي بن النسابة ، والقاضيين البرهان القزويني الشافعي وإبراهيم البهر فضلي الشافعي ، والنقيب الطاهر علي بن النقيب الطاهر حسن ، والعدل أحمد بن القزويني الشافعي ، وعدد من المدرسين والخطباء والأئمة وحملة القرآن ، بلغوا في رواية رشيد الدين سبعمائة رجل ، بما فيهم أقارب بعض كبار الأمراء والموظفين (٣).

---

(١) الحوادث ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(٢) جامع التواريخ ١/ ٢٨٧ - ٢٨٨ .

(٣) المصدر نفسه ١/ ٢٩٠ الحوادث ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

ورواية تحكي عن استدراج بقايا أتباع الدويدار الصغير ، قائد جيش الخليفة، وجند بغداد ، بحجة فتح الطريق أمامهم للرحيل إلى بلاد الشام ومصر والانضمام إلى قواتها « وكانوا خلقاً لا يحصى » لكن المغول ما لبثوا « أن قسموهم ألوفاً ومئات وعشرات وقتلوهم جميعاً »(١).

بعدها بأيام قلائل استدرج هولاكو الخليفة نفسه وأغراه بمحاولة إقناع سكان بغداد بوضع أسلحتهم والخروج لغرض الإحصاء!! « فأرسل الخليفة من ينادي في المدينة ليضع الناس أسلحتهم ويخرجوا، فالقى هولاء أسلحتهم زمراً زمراً، وصاروا يخرجون، فكان المغول يقتلونهم »(٢).

وفي الرابع عشر من صفر جاء دور الخليفة وابنه الأكبر أبي العباس أحمد وعدد من خدمه، وفي اليوم التالي قتل كل الذين اصطحبوه، لدى مغادرته بغداد، وأنزلوا في مخيم عند باب « كلواذا » وكانوا قرابة الثلاثة آلاف « من السادات والأئمة والقضاة والأكابر وأعيان المدينة »(٣)، والأغلب أن قائمة كبار الأمراء والموظفين التي وردت قبل قليل تندرج ضمن هؤلاء، بدليل أن اليونيني يجعلهم سبعمائة قط(٤)، وهو الرقم نفسه الذي أشار إليه رشيد الدين وهو يتحدث عن القائمة المذكورة. وفي كل الأحوال فإنه يصعب التسليم – بسهولة – بالأرقام التي يوردها المؤرخون .

كما قضى المغول « على كل شخص وجدوه حياً من العباسيين ، اللهم إلا أفراداً قلائل لم يأبهوا لهم . وفي الخامس عشر من صفر ألحقوا الابن الثاني للخليفة : أبا الفضل عبد الرحمن بوالده وأخيه »(٥) .

---

(١) جامع التواريخ ١/٢٨٨ – ٢٨٩.

(٢) المصدر نفسه ١/٢٩٠ – ٢٩١.

(٣) المصدر نفسه ١/٢٩١ – ٢٩٤.

(٤) ذيل مرآة الزمان لليونيني (ت ٧٢٦هـ) ص ٨٩.

(٥) جامع التواريخ ١/٢٩٤.

وكان هولاكو قد كلف أحد أمرائه بدخول بغداد، بصحبة جماعة من أعيانها، لتصفية بقية أفراد الأسرة العباسية » من أعمام الخليفة وأنسابه الذي كانوا يقيمون في دار الصخرة ودار الشجرة. فكانوا يطلبون واحداً بعد واحد، فيخرج بأولاده وجواريه فيحمل إلى مقبرة الخلال (المعروفة اليوم بالخلاني) فيقتل، فقتلوا جميعهم عن آخرهم »[١].

وثمة قائمة أخرى بأسماء ستة عشر من رجالات الدولة العباسية قتلوا بأمر من هولاكو[٢].

إلا أن الحلقة الأشد هولاً من هذا كله تمثلت في اللحظة التي نقض فيها هولاكو الأمان الذي منحه لسكان بغداد (وذلك يوم الأربعاء السابع من صفر) حيث تعرضت بغداد لمذبحة رهيبة وتخريب واسع استمر قرابة الأسبوع، تلك الحلقة التي سماها رشيد الدين نفسه « القتل العام » حيث « اندفع الجند (المغول) مرة واحدة إلى بغداد وأخذوا يحرقون الأخضر واليابس »[٣].

ويقول صاحب كتاب « الحوادث » بأن « السيف وضع في أهل بغداد - دون تمييز - فقتل الرجال والنساء والصبيان والأطفال، فلم يبق من أهل البلد ومن التجأ إليهم من أهل السواد إلا القليل »[٤]، « ودخل كثير من الناس في الآبار وأماكن الحشوش وقني الوسخ،

(١) الحوادث ص ٣٢٧ - ٣٢٨، عيون التواريخ ٢٠/١٣٣ - ١٣٥.

(٢) الحوادث ص ٣٢٨ - ٣٢٩، وعيون التواريخ ٢٠/١٣٣ - ١٣٥.

(٣) جامع التواريخ ١/٢٩١.

(٤) الحوادث ص ٣٢٩ - ٣٣٠. وصاحب كتاب « الحوادث » يقدم تاريخ المذبحة يومين فيجعله الاثنين ٥ صفر ويجعل مدتها أربعين يوماً، وهذا يتعارض - ابتداء - مع تسلسل الأحداث والفترات الزمنية للصراع، حتى مع إضافة حلقاته بعضها إلى بعض. هذا إلى أن هولاكو أصدر أمانه الثاني بعد أيام قلائل من نقض أمانه الأول، وبهذا لم تتجاوز مدة المذبحة الشاملة أسبوعاً واحداً فيما يؤكد رشيد الدين (جامع التواريخ ١/٢٩١، ٢٩٣) . ولعل « مؤلف الحوادث » ومن نقل عنه يشيرون إلى مجموع المدة التي ابتليت فيها بغداد بالهجوم المغولي، وهي قريبة من هذا الرقم.

وكمنوا كذلك أياماً لا يظهرون . وكان الجماعة من الناس يجتمعون إلى الخانات ويغلقون عليهم الأبواب ، فتفتحها التتر ، إما بالكسر وإما بالنار ، ثم يدخلون عليهم فيهربون منهم إلى أعالي الأمكنة ، فيقتلونهم بالأسلحة حتى تجري الميازيب من الدماء بالأزقة ، وكذلك في المساجد والجوامع والربط »[١] ، ولم ينج من المذبحة إلا من اختبأ في الآبار والقنوات[٢] ، أو لجأ إلى الأنفاق ومواقد الحمامات[٣] ، ويضيف إليهم أبو الفدا « الصغار » الذين أخذوا أسرى[٤] ، أمَّا النصارى فقد شملهم المغول بحمايتهم بتأثير من زوجة هولاكو النصرانية (طقز خاتون)، وعينوا لهم شحنة تولى حماية بيوتهم وكنائسهم[٥] .

ويشير ابن العبري في تاريخه بالسريانية إلى أن الجاثليق جمع سائر نصارى بغداد في كنيسة سوق الثلاثاء وهناك حماهم من القتل ، ولم يصب أياً منهم أذى ، وقد حاول كثير من أغنياء المسلمين التقدم بهدايا عظيمة إلى الجاثليق ليحميهم ، وكانت حيلة ماهرة منهم على أمل أن ينقذوا أرواحهم وبعد ذلك يقومون باسترجاع كل ما دفعوه للجاثليق، ولكنهم قتلوا جميعاً ونهبت أموالهم[٦] .

وثمة – أيضاً – ممن نجا من الموت عدد من الأسرى الذين كتبت لهم الحياة من جديد لأسباب لا تخضع لقياس[٧] ، فضلاً عن التجار الذين كانت لهم علاقات تجارية مع المغول، أو كانوا جواسيس لهم في بغداد[٨] .

---

(١) البداية والنهاية ١٣/١٩٦ .

(٢) الحوادث ص٣٣٠ .

(٣) جامع التواريخ ١/٢٨٩ .

(٤) المختصر ٣/١٩٤ .

(٥) الحوادث ص ٣٢٩ الحياة السياسية في العراق للقزاز ص ١٠٣ .

(٦) احتلال المغول بغداد للدكتور عبد المنعم رشاد ، مجلة آداب الرافدين ، جامعة الموصل ، العدد الأول ، آب ١٩٧١م ، ص ٢٤.

(٧) الحياة السياسية في العراق ص ١٠٣.

(٨) الحوادث ص ٣٢٩ – ٣٣٠.

وقد تكدست جثث القتلى « في الدروب والأسواق كالتلول، ووقعت الأمطار عليهم، ووطئتهم الخيول، فاستحالت صورهم، وصاروا عبرة لمن يرى » [١].

وثمة رواية عن حوادث اغتصاب وارتكاب للفواحش « مع النساء الأشراف، بما لا يعلمه إلا الله تعالى » [٢].

وزاد الأمرَ سوءاً انتشارُ الوباء فيمن تخلف بعد القتل بسبب تلوث الهواء بروائح القتلى وشرب الماء الممتزج بالجيف، وكثرة الذباب الذي ملأ الفضاء، وكان يسقط على المطعومات فيفسدها [٣].

وعندما نودي بالأمان ، وخرج الناس من مخابئهم كانت ألوانهم « قد تغيرت وذهلت عقولهم لما شاهدوا من الأهوال التي لا يعبر عنها بلسان . وهم كالموتى إذا خرجوا من القبور يوم النشور، من الخوف والجوع والبرد » [٤].

وكانت حصيلة المذبحة عشرات الآلاف من القتلى ، يصل بهم صاحب كتاب « الحوادث » ومن نقل عنه إلى ثمانمائة ألف نفس عدا من أُلقي من الأطفال في الوحول، ومن هلك في القني والآبار وسراديب الموتى جوعاً وخوفاً [٥]. ويجعلهم السيوطي مليوناً [٦]، أما الذهبي فيجمع الرقمين معاً بطريقة اعتباطية ويجعلهم مليوناً وثمانمائة ألف نسمة، وأما ابن كثير فيعطي ثلاثة أرقام: ثمانمائة ألف ، مليوناً وثمانمائة ألف ، ومليونين ، ويتجاوز ابن دقماق الرقم الأخير ويضيف إليه ثلاثمائة ألف وثلاثين إنساناً [٧]، الأمر الذي يعكس

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٣٠.

(٢) عيون التواريخ ٢٠/١٩٤.

(٣) عيون التواريخ ٢٠/١٣٥ ، الحوادث ص ٣٣١.

(٤) الحوادث ص ٣٣٠.

(٥) الحوادث ص ٣٣١ ، عيون التواريخ ٢٠/١٣٥.

(٦) تاريخ الخلفاء ص ٤٧٢.

(٧) البداية والنهاية ١٣/١٩٨ - ٢٠٠ ، احتلال المغول بغداد ص ٢٤ - ٢٥.

تساهل العديد من مؤرخينا القدماء مع الأرقام ، ويزيد مهمة المؤرخين المحدثين صعوبة ، ولا ينكر أن غياب وسائل وإمكانيات الإحصاء الدقيق يومذاك ، وبخاصة في حالات الفوضى وانعدام الأمن ، تجعل التثبت من الأرقام أمراً مستحيلاً .

وثمة إشارة للجويني – وهو قريب عهد من الأحداث – تلقي إضاءة غير مباشرة على حجم الخسائر البشرية، حيث يقول بأنه لم يبق في البلاد التي فتحها المغول واحد من ألف من سكانها، وأن أهلها لن يبلغوا حتى يوم القيامة عشر العدد الذي كانوا عليه قبل غارة المغول [١]، وهذه الرواية تنطوي هي الأخرى على قدر كبير من المبالغة ، ومع ذلك فإنها تقربنا من العدد الكبير من الخسائر البشرية التي شهدتها مدن الإسلام بما فيها بغداد .

وهناك أيضاً إشارة مقاربة للجويني يقدمها « وصّاف » بخصوص حجم الخراب البشري والعمراني الذي أصاب بغداد التي « أصحبت في سنة ٦٩٦هـ – أي بعد أربعين سنة من احتلالها – عشر معشار ما كانت عليه أيام الخلافة » [٢]، ولعل الكازوروني الذي زار بغداد بعد نكبتها ووصفها في إحدى مقاماته ، يؤكد الحجم الكبير للخسائر البشرية التي شهدتها بغداد، فلقد قال في مقامته تلك بأنه وافاها « بلدة خالية .. وقصوراً خاوية .. قد رحل عنها سكانها .. وتمزقوا في البلاد » فهي « موحشة لفقد قطّانها ، باكية بلسان الحال على سكانها » [٣].

ومهما يكن من أمر فإن الأرقام المذكورة عن عدد الضحايا لا تخلو من مبالغة في ضوء العدد الكلي لسكان بغداد يومذاك، والذي لا يمكن أن يصل إلى هذه الأرقام، إذ إن سعة

---

(١) تاريخ جهانكشاي لعلاء الدين عطا ملك الجويني (ت ٦٨١هـ) : عن الحياة السياسية في العراق ص١٠٢

(٢) تجزية الأمصار وتزجية الإعصار ١ /٢٦ .

(٣) مقامة في قواعد بغداد في الدولة العباسية لظهير الدين أبي الحسن الكازوروني (ت ٦٩٧ هـ) ص ١٥ .

بغداد كانت يومذاك محدودة تمتد بين باب المعظم والباب الشرقي، ومن النهر غرباً حتى متحف الأسلحة شرقاً، وهذه الرقعة لا يمكن أن تضم عدداً يربو على المليون[١].

ويمكن القول بأن ما أورده الرحالة الصيني « شانغ تي » changte المعاصر للغزو في رحلته المسماة « سي شيكي » si shiki عن عدد القتلى هو الأصح حيث يذكر أن عددهم بلغ بضع عشرات من الآلاف، لا تتجاوز في الأغلب الثمانين ألفاً فقط[٢]، أو ربما التسعين ألفاً[٣].

ومهما يكن « الرقم » الذي يقدمه المؤرخون مبالغاً فيه أو متواضعاً ، فإنَّ عشرات الآلاف من الضحايا ذبحوا في أيام الهول تلك التي سماها رشيد الدين « القتل العام » ، مضافة إلى عشرات الألوف غيرهم كانوا قد سبقوهم إلى الموت منذ هزيمة الدجيل وحتى مذبحة صفر التي كانت خاتمة المطاف .

التخريب العمراني

سوف يعتمد هاهنا مصطلح « العمران » بالمفهوم الخلدوني الذي ينطوي على المادي والمعرفي معاً . ورغم هول الحدث الذي تمخض – بالتأكيد – عن تخريب عمراني واسع النطاق ، فإنَّنا نجد انحساراً وتجزؤاً ملحوظين في الروايات التاريخية التي لاتكاد تغطي سوى بقع محدودة من الواقعة .

هناك محاولات للمقاربة ، إلا أنَّها وردت بصيغة التعميم الذي لا يتضمن إحصائيات ووقائع كافية لتأكيد مصداقيته . إنَّنا نجد أنفسنا – على سبيل المثال – قبالة تعبير رشيد الدين « القتل العام » الذي أطلقه على مذبحة السابع من صفر والأيام التي تلته[٤] ، وعبارات صاحب كتاب « الحوادث » عن الواقعة نفسها : « ووضع السيف في أهل بغداد . .

---

(١) العراق في عهد المغول الايلخانيين للدكتور جعفر خصباك ص ٥٦ .

(٢) احتلال المغول بغداد ص ٢٥ .

(٣) العراق في عهد المغول ص ٥٦ .

(٤) جامع التواريخ ١ / ٢٩١ .

وما زالوا في قتل ونهب وأسر وتعذيب الناس بأنواع العذاب .. وأحرق معظم البلد .. واستولى الخراب عليه .. » [١] .

وحتى عندما تتحدد الرواية بسياق عمراني معين، فإنها تميل إلى التعميم، مكتفية بشواهد محددة، من مثل رواية رشيد الدين: « وقد احترق أكثر الأماكن المقدسة في المدينة مثل جامع الخليفة ومشهد موسى الكاظم وقبور الخلفاء » [٢].

لنبدأ بالخسائر المادية التي شملت الأموال والأثاث والأبنية والمواقع والسلاح والوسائط الحربية ، وقد حاقت هذه الخسائر بالكثير من موجودات السلطة ، والمقاتلين ، وجماهير الناس جميعاً فمنذ لحظات الصراع الأولى، وفي أعقاب هزيمة الجيش العباسي في الدجيل غنم المغول « سواده وكل مامعه » [٣]، كما استولوا في الأيام التالية على العديد من السفن التي أرادت اجتياز نهر دجلة باتجاه الجنوب [٤]، هذا بينما راحت منجنيقات المغول تدك بحجارتها أبواب بغداد ، وأبراجها ، وأسوارها المتهرِّئة ، ولما لم تكن هناك حجارة للمجانيق في أطراف بغداد ، فإنَّهم كانوا يأتون بها من جبل حمرين وجلولاء ، كما كانوا يقطعون النخيل ويرمون بقطعها – أحياناً – بدل الحجارة [٥] وقد تلقى برج العجمي الذي يقع إلى اليمين من باب سور الحلبة « باب الطلسم » رمياً مركزاً بالحجارة أسفر عن إحداث بعض الثغرات فيه ، ثم هدمه[٦].

وتعرضت موجودات الخليفة العباسي من الأموال والذهب والحلي والثياب والنفائس،

---

(١) الحوادث ص ٣٢٩ – ٣٣٠.

(٢) جامع التواريخ ١ /٢٩٢ – ٢٩٣.

(٣) الحوادث ص ٣٢٤ – ٣٢٥.

(٤) الحوادث ص ٣٢٦، جامع التواريخ ١ /٢٨٧ – ٢٨٨.

(٥) جامع التواريخ ١ /٢٨٧ – ٢٨٨.

(٦) جامع التواريخ ص ٢٨٦، ٢٨٧ – ٢٨٨ ، الحوادث ص ٣٢٦.

للمصادرة . وهي مقادير كبيرة ذات قيمة بالغة ، لم يكن المستعصم وحده قد سهر على جمعها ، ولكنها ميراث الآباء والأجداد العباسيين .

وثمة رواية لرشيد الدين عن تفاصيل « العملية » التي نفذت بعد يومين من بدء المذبحة الكبرى ، ودخول هولاكو بغداد في التاسع من صفر : أشار بإحضار الخليفة وقال له : إنك مضيف ونحن الضيوف ، فهيا أحضر ما يليق بنا ! .

كان الخليفة يرتعد خوفاً حتى إنَّه لم يعد يعرف مكان مفاتيح الخزائن فأمر بكسر عدة أقفال وأحضر لهولاكو ألفي ثوب، وعشرة آلاف دينار، ونفائس ومرصعات وعدداً من الجواهر . فلم يلتفت هولاكو إليها ومنحها كلها للأمراء والحاضرين ، وطلب من الخليفة أن يدله على الدفائن فاعترف هذا بوجود حوض مملوء بالذهب في ساحة القصر، فحفروا الأرض حتى وجدوه . كان مليئاً بالذهب الأحمر ، وكان كله سبائك تزن الواحدة مائة مثقال [١] ، ولم يكتف هولاكو بذلك بل إنه بعد مغادرته بغداد أرسل « سونجاق » أحد أمرائه إلى المدينة صبيحة اليوم التالي لجرد أموال الخليفة وإخراجها ، « وقصارى القول – يقول رشيد الدين – أن كل ما كان الخلفاء قد جمعوه خلال خمسة قرون ، وضعه المغول بعضه على بعض فكان كجبل على جبل » [٢] .

والرواية تنطوي على قدر من المبالغة في « استعارتها » تلك ، لكنها تكشف عن حجم « المصادرة » التي تعرضت لها أموال العباسيين ، ولقد كانت كبيرة حقاً ، وكان الخليفة في الأيام التي سبقتها قد سعى لاستمالة خصمه ورجاله بتقديم « شيء » منها عن طيب خاطر، ولكن دون جدوى ، ففي الرابع من صفر أخرج للخواجة نصير الدين الطوسي (مبعوث هولاكو!) وعدد من أمراء المغول « من الأموال والجواهر والحلي والزركش والثياب وأواني الذهب والفضة والأعلاق النفيسة جملة عظيمة » [٣] .

---

(١) جامع التواريخ ١ / ٢٩١ – ٢٩٢ .

(٢) المصدر نفسه ١ / ٢٩٢ .

(٣) الحوادث ص ٣٢٦ – ٣٢٩ .

ولوفرة الخزائن والأموال التي أتى بها هولاكو من بغداد قرر أن يرسلها إلى أذربيجان، بعد أن أضاف إليها ما غنمه من بلدان أخرى ، وكلف الملك مجد الدين التبريزي ببناء عمارة عالية شديدة الإحكام على جبل يقع على ساحل بحيرة أورميا . ثم صهر الكنوز جميعاً، وجعلها سبائك ووضعها هناك ، وأرسل بعضاً من تلك التحف والأموال إلى حضرة القان مع بشارات الفتح والظفر (١) .

وتعرض أهالي بغداد هم الآخرون إلى عمليات سلب ونهب واسعة النطاق، وتعرضت قاعدة الخلافة معهم إلى أعمال تخريب شتى، وكان ذلك - كما يروي رشيد الدين - يوم الأربعاء السابع من صفر حيث « بدء القتل العام والنهب، واندفع الجند مرة واحدة إلى بغداد، وأخذوا يحرقون الأخضر واليابس، ما عدا قليلاً من منازل الرعاة وبعض الغرباء » (٢) . ويصف صاحب كتاب « الحوادث » الحالة بأن المغول « ما زالوا في قتل ونهب وأسر وتعذيب الناس بأنواع العذاب واستخراج الأموال منهم بأليم العقاب » (٣) ويشير المؤرخ الجورجي الذي رافق جيش هولاكو إلى أن المغول استولوا « على أموال كثيرة عجزوا عن حملها » (٤) .

استمر القتل والنهب والحرق والتخريب أسبوعاً، ولم يتوقف ذلك إلا بعد أن أعلن هولاكو أمانه الثاني والأخير بوساطة من عدد من وجوه البغداديين الموالين له ، وحينذاك أصدر أمره بالتوقف عن القتل النهب « لأن بغداد أصبحت ملكاً لنا ، فليستقر الأهالي ولينصرف كل شخص إلى عمله » (٥) .

---

(١) جامع التواريخ ١ / ٣٠٠.

(٢) المصدر نفسه ١ / ٢٩١.

(٣) الحوادث ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٤) الحياة السياسية في العراق ، هامش ٢ ص ١٠٠.

(٥) جامع التواريخ ١ / ٢٩٣ .

في غمار تعميمات كهذه يصعب على الباحث أن يحدد حجم التخريب الذي أصاب منشآت بغداد، والثروات والأموال والموجودات التي نهبت، وقد تم التأشير على بعضها وسوف يتم بالنسبة لبعضها الآخر عبر الفقرات التالية ، لكن ذلك لن يكون سوى شواهد محدودة جداً على تيار صاخب أتى، بتعبير رشيد الدين الذي ورد قبل قليل: «على الأخضر واليابس ما عدا قليلاً من منازل الرعاة...».

فهل تعرضت بغداد - بالفعل - إلى حريق شامل أتى على مرافقها دفعة واحدة، أم أن عبارة «وأخذوا يحرقون..» إنماهي صيغة مجازية للدلالة على حجم التخريب؟

مهما يكن من أمر فإن صاحب كتاب «الحوادث» يقدم في إحدى رواياته الوجه الآخر للصورة : الدور والقصور التي سلمت من الدمار بسبب تواطؤ أصحابها مع المغول ، أو لكونهم من النصارى الذين نالوا رعاية طقز خانون زوجة هولاكو النصرانية حيث عين لهم المغول «شحاناً» لحراسة بيوتهم وكنائسهم [١] ، والتجأ إليهم خلق كثير من المسلمين فسلموا عندهم [٢] .

هناك - أيضاً - جماعة من التجار الذي كانوا يسافرون إلى خراسان وغيرها وأنشأوا - يومها - علاقات مع عدد من أمراء المغول، فكتب لهم هؤلاء فرامين لتأمينهم، فلما اقتحمت بغداد «خرجوا إلى الأمراء وعادوا ومعهم من يحرس بيوتهم، والتجأ إليهم جماعة من جيرانهم فسلموا» [٣]. كما سلمت بعض منازل العامة [٤] . هذا فضلاً عن دار الوزير مؤيد الدين بن العلقمي «التي سلم بها خلق كثير» ، ودار صاحب الديوان ابن الدامغاني، وحاجب الباب وابن البواب «وما عدا هذه الأماكن فإنَّه لم يسلم أحد إلا من كان في الآبار

---

(١) الحوادث ص ٣٢٩ ، جامع التواريخ ص ٢٢٠ .

(٢) الحوادث ص ٣٢٩ - ٣٣٠ ، عيون التواريخ ٢٠/١٣٥ .

(٣) الحوادث السابق .

(٤) جامع التواريخ ص ٢٢٠ .

والقنوات »[١] ، وعبارة صاحب كتاب « الحوادث » الأخيرة قد لا تنصرف إلى الدور والمنشآت وإنما إلى ساكنيها ، وبالتالي فإنَّه ليس من الضروري تصور أن دور بغداد ومنشآتها كافة قد طالها التخريب ، لأن هذه مسألة تكاد تكون مستحيلة إلا إذا تأكد أن حريقاً شاملاً شب في كل أحياء بغداد ، وهو أمر مستبعد – كما سنرى – رغم رواية صاحب كتاب « الحوادث » التي تشير إلى إحراق معظم البلد واستيلاء الخراب عليه[٢].

وثمة رواية تتحدث عن نمط آخر من النهب غير المباشر – إذا صح التعبير – تعرض له البغداديون بعد انتهاء المجزرة وتعرض المدينة للعزلة والجوع والوباء: كان يأتيهم أهل الحلة والكوفة والمناطق المجاورة، يجلبون لهم الطعام، وكانوا يبتاعون بثمنه الكتب النفيسة وأواني الطعام وغيرها من الأثاث بأوهى قيمة « فاستغنى بهذا الوجه خلق كثير منهم »[٣].

ولم تسلم المنشآت التعبدية من التخريب، ولعل هذا هو الأمر الطبيعي الذي ينسجم وتعامل الغزاة الوثنيين مع خصومهم المسلمين، وكان جامع الخليفة وما يجاوره من بين هذه المنشآت التي تناوشها الحريق[٤]، وكذلك مشهد موسى الكاظم[٥]. وفي رواية مؤثرة يحدثنا السيوطي عن آخر خطبة جمعة ألقيت في بغداد قال الخطيب في أولها: « الحمد لله الذي هدم بالموت مشيد الأعمار، وحكم بالفناء على أهل هذه الدار . . . »، هذا والسيف قائم بها[٦] ، ترى – يتساءل المرء – : هل أتيح لهذه الخطبة أن تمضي إلى نهايتها قبل أن تحزّ سكين المغول رأس الخطيب والمصلين معاً ؟

وإذا سلمنا برواية رشيد الدين فإنَّ أكثر الأماكن المقدسة في بغداد قد أصابه

---

(١) الحوادث ص ٣٢٩ – ٣٣٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٣٠ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣٣١ .

(٤) المصدر نفسه ص ٣٣٠ ، ٣٢٣ – ٣٣٣ ، جامع التواريخ ١ / ٢٩٢ – ٢٩٣ .

(٥) جامع التواريخ السابق .

(٦) تاريخ الخلفاء ص ٤٧٢ .

الحريق [١]، بل إنَّ يد التخريب امتدت حتى إلى قبور الخلفاء في ترب الرصافة فنبشتها «وأحرقت تلك الأماكن وأبرزت العظام والرؤوس» [٢].

وهناك أماكن أخرى تعرضت للتشويه كدار الخلافة[٣]، ودار علاء الدين الطبرسي (الدويدار الكبير) على شاطئ دجلة التي وهبها المغول لسكنى الجاثليق، فدق الناقوس في أعلاها، واستولى على دار الفلك التي كانت رباطاً للنساء تجاه الدار المذكورة، وكذلك على الرباط المجاور لها، وهدم الكتابة التي كانت على البابين وكتب عوضها بالسريانية [٤].

على أية حال يمكن القول باطمئنان : إن الخراب العمراني الذي شمل بغداد كان كبيراً ، ويمكن أن نتذكر ها هنا إشارة المؤرخ وصّاف وهو يتحدث عن بغداد ٦٩٦هـ – أي بعد أربعة عقود من احتلالها – بأنها غدت عشر معشار ما كانت عليه أيام الخلافة [٥] وهي رؤية تخمينية لا تحدد الحجم الحقيقي للخراب، ولكنها تقربنا منه ولا ريب.

وأغلب الظن أن هولاكو كان ينوي إحراق بغداد وتدميرها باعتبارها قاعدة الخلافة ولكنه نصح بالإبقاء عليها لأنها ستكون مركزاً لحكمه ، الأمر الذي دفعه إلى العدول عن نيته ، بل أنَّه أمر بإعادة ترميم بعض بنيانها [٦].

ولعل مما يخفف من المبالغة في تقدير حجم الخراب العمراني (المادي) في بغداد، على أيدي المغول، متابعة الأحياء الرئيسية التي ظلت قائمة داخل السور في الجانب الشرقي من بغداد، بعد استقرار الأمور فيها ، من مثل سوق الثلاثاء ومحلة المأمونية ومحلة باب الأزج

(١) جامع التواريخ ١/٢٩٢– ٢٩٣.

(٢) جامع التواريخ ، الموضع السابق ، الحوادث ص ٣٣٥ .

(٣) العبر لابن خلدون ٣/١١٠٦.

(٤) الحوادث ص ٣٣٣ – ٣٣٤ .

(٥) تجزية الأمصار ١/٢٦ ، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع ص ١٦٣ ، بغداد في عهد الخلافة العباسية لغي لسترنج ص ٢٩٤ .

(٦) الحياة السياسية في العراق ص ١٠٦ – ١٠٧ ، وهامش رقم ١ من صفحة ١٠٧ من المرجع نفسه.

ومحلة قراح بن رزين ومحلة المختارة ومحلة قراح ظفر ومحلة قراح القاضي وقراح أبي الشحم ومحلة البصلية وقطيعة العجم والظفرية وشارع دار الرقيق والجعفرية والقرية والحلبة .

وهذه الأحياء جميعاً فيما يذكر ابن عبد الحق (المتوفى عام ٧٣٩هـ) في كتابه (مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع) ، كانت لا تزال في بغداد تنبض بالحياة بعد عدة عقود من الغزو المغولي[١] ، رغم أن القياس قد لا يكون دقيقاً لأن المدى الزمني بين الغزو وبين وفاة المصنف المذكور يزيد على الثمانين عاماً وهي مدة كافية لإعادة إعمار العديد من المنشآت العمرانية والأسواق والمحلات السكنية .

ويجب التذكير بأن الخراب الذي آلت إليه بغداد بعد النكبة لم يكن من مخلفات هولاكو فقط فقد كانت خربة قبل أن يغزوها ، إذ إنّها كانت قد تعرضت في سني الخلافة الأخيرة إلى عدة فيضانات من دجلة ، كان من بينها فيضان عام ٦٥٣هـ الذي هدم من دورها بموجب إحصاء موثوق ما يبلغ عدده اثني عشر ألف وثلاثمائة ونيفاً وسبعين داراً. ولم تكن أوضاع الخلافة – يومذاك– وتهاونها تسمح بإعمار هذا الخراب . وكان آخرها ذلك السيل « العظيم » الذي انصب على بغداد في آخر صيف عام ٦٥٤هـ فأغرقها « لدرجة أن الطبقة العليا من المنازل هناك غرقت في الماء واختفت تماماً. وقد استمر انهيار السيل في تلك الديار خمسين يوماً، ثم بدأ في النقصان... ولا يزال أهالي بغداد حتى اليوم – كما يحكي رشيد الدين– يذكرون الغرق المستعصمي »[٢].

ومهما يكن من أمر فإن أقرب وصف لبغداد ، ذلك الذي يقدمه لنا الشيخ الكازروني قاضي تبريز ، لدى زيارته لها بعد نكبتها على أيدي المغول ، حيث يقول : « وافيتها بلدة خالية ، وأمة جالية ، ودمنة حائلة ، ومحنة جاثمة ، وقصوراً خاوية ، وعراصاً باكية ، قد رحل عنها سكانها .. وقصورها المشيدة مهدومة ، ونعماؤها مسلوبة معدومة.. »[٣].

---

(١) ينظر: العراق في عهد المغول الايلخانيين ص ٦٠ – ٦٢ .

(٢) جامع التواريخ ١ /٢٦٢ .

(٣) مقامة في قواعد بغداد ص ١٥.

ومما لا ريب فيه أن هذا كله كان يعكس الشلل التام الذي أصاب الحياة الاقتصادية في بغداد على اختلاف فروعها، الأمر الذي زاد من عنف المجاعة التي كانت قد أحدقت بالعراق والشام والأناضول طيلة فترة الغزو المغولي ، وكان هؤلاء يعمدون إلى إحراق الحبوب والغلال التي تزيد عن حاجتهم[1].

أمَّا على المستوى الثقافي فلقد لحق الدمار بالكثير من المدارس ودور العلم ، وحتَّى تلك التي لم يصبها أذى اضطرت إلى إقفال أبوابها [2]. وتعرض للضياع الكثير من المصنفات التي نقرأ عن أسمائها الآن ونحس بالحاجة إليها[3]. وثمة رواية لابن تغري بردي الأتابكي عن إحراق « كتب العلم التي كانت بها سائر العلوم والفنون » [4]، ولاتوجد في المصادر الأقدم منه عهداً إشارة محددة إلى إحراق الكتب بالذات ، بالرغم من نشوب حرائق شتى في بغداد ، ولعل العديد من المكتبات وحوانيت الورَّاقين ذهبت بما فيها من كتب ضحية هذه الحرائق .

وهناك إشارة حول ابتلاع نهر دجلة لعدد كبير من الكتب حتى قيل إن لون مائه تغير[5]، وهي رواية لا تخلو من المبالغة ، لكنها تشير إلى حجم الخسارة التي منيت بها ثروة بغداد العلمية على أيدي الغزاة . ولكن ما هو مؤكد - فيما يرويه صاحب كتاب « الحوادث » - أنَّ أكداساً من الكتب النفيسة تسربت من بغداد بواسطة أهل الحلة والكوفة والمسيِّب الذين كانوا يجلبون الأطعمة إلى بغداد ويقايضونها ، أو يبتاعون بأثمانها تلك المصنفات بأبخس الأثمان [6] ، وذلك بعد أن بلغ الجوع بالبغداديين مبلغه، فكانوا على استعداد للتنازل عن كل ما يملكون لقاء أرغفة من الخبز، ومن المحتمل - فيما يذهب إليه

---

(١) الحياة السياسية في العراق ص ١١٤.

(٢) ينظر: الحوادث ص ٣٣٢ - ٣٣٣.

(٣) الحياة السياسية في العراق ص ١١٢ وهامش ١ من الصفحة نفسها .

(٤) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ٧ / ٥١.

(٥) الحياة السياسية في العراق ص ١١٢ وهامش ١ من الصفحة نفسها .

(٦) الحوادث ص ٣٣١.

القزاز - أن هذه الكتب التي اشتراها هؤلاء قد بيعت لنصير الدين الطوسي أو وكلائه في تلك المدن ، ثم نقلت إلى المكتبة الكبيرة التي أنشأها في مراغة ، والتي ضمت ما يزيد على أربعمائة ألف مجلد ، وذلك استناداً إلى ما يقوله ابن تغري بردي من أنها نهبت من بغداد والشام والجزيرة [١] .

هذا فضلاً عن مقتل الآلاف من طلبة العلم والشيوخ والعلماء، وهجرة آخرين آثروا العمل في بيئات أكثر أمناً .

كما أعدم المغول بالجملة كفاءات ثقافية وعلمية وإدارية شتى . ففي الخامس عشر من صفر - على سبيل المثال - أعدم بأمر من هولاكو دفعة واحدة « النخبة » التي اصطحبها الخليفة معه لدى مغادرته بغداد، وكانوا قرابة الثلاثة آلاف « من السادات والأئمة والأكابر والمدرسين وأعيان المدينة »[٢]، وبعدهم - بيوم أو يومين - تم إعدام ستة عشر من كبار رجالات الإدارة في الدولة العباسية [٣] ، هذا عدا أولئك الذين ذبحوا في مجزرة « القتل العام » ، وشغرت المناصب الإدارية ، وتوقفت المعاهد العلمية عن العطاء ، حتّى أصبحت بغداد - كما يقول السخاوي - لم يبق فيها من يعرف شيئاً من العلم » [٤] .

وينقل ابن رجب في حديثه عن الجوسقي البغدادي قوله : قال عبد الرزاق ابن الفوطي : سمعت شيخنا الإمام أبا حامد بن المطرزي، لما قدم من بغداد إلى مراغة، وقد سئل عمن بقي ببغداد من الأئمة، فقال : لم أعرف بها فاضلاً فقيهاً عالماً بالأصول والفروع غير تقي الدين الجوسقي [٥] .

وتسعفنا كتب التراجم من مثل عيون التواريخ لابن شاكر الكتبي والذيل على كتاب

---

(١) الحياة السياسية في العراق ص ١١٢ ، عن المنهل الصافي لابن تغري بردي (مخطوط) : مجلد ٣ ورقة ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٢) جامع التواريخ ١ / ٢٩١ ، ٢٩٤ ، تاريخ الخلفاء ص ٤٧١ - ٤٧٢ ، المختصر ٣ / ١٩٤ .

(٣) الحوادث ص ٣٢٨ - ٣٢٩ .

(٤) الحياة السياسية في العراق ص ١١٣ عن الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ للسخاوي ص ١٣٩ .

(٥) الحياة السياسية في العراق ص ١١٣ عن ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلي ٢ / ٣١١ - ٣١٢ .

الروضتين المسمى بتراجم رجال القرنين السادس والسابع لأبي شامة المقدسي وشذرات الذهب لابن العماد بأسماء عدد من العلماء والأدباء الذين عايشوا المحنة فقتلوا أو اعتزلوا أو اختفوا أو هاجروا إلى بيئات أخرى وبخاصة الشام ومصر ، كما أنَّها تقدم لنا شيئاً من سيرهم ، لكن كم من العلماء والأدباء الذي طواهم النسيان فلم يشر إليهم أحد؟

مهما يكن من أمر ، فإنَّ هؤلاء سيظلون شاهداً على الخسارة العلمية والثقافية التي تعرضت لها بغداد على أيدي المغول .

هناك – على سبيل المثال – محيي الدين يوسف بن جمال الدين أبي الفرج بن الجوزي الذي كان أبوه فقيه بغداد ومؤرخها المشهور تفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل وسمع من أبيه وجماعة من العلماء ، وأرسله الديوان مبعوثاً إلى أكثر من ملك ، كما تولى أستاذ دارية الخلافة ، وكان كما تصفه المصادر « إماماً عالماً فاضلاً رئيساً » وله شعر جيد . قتله المغول في واقعة بغداد عام ٦٥٦هـ [١] .

وصدر الدين نبهان بن محمود الاربلي « كان فاضلاً رئيساً وشاعراً محسناً » ، قتل في بغداد عند استيلاء المغول عليها [٢] .

وصدر الدين علي بن الحسين بن النيار البغدادي ، شيخ الشيوخ ، كان – كما يصفه الكتبي – أحد عظماء الدولة وكبرائها ، قتل شهيداً في واقعة التتر في شهر صفر من عام ٦٥٦هـ [٣] .

والشيخ العلامة الزاهد أبو زكريا يحيى بن يوسف الصرصري البغدادي الضرير، صاحب المدائح النبوية السائرة في الآفاق، والشعر الجيد المدون في ثمانية مجلدات ، ولد سنة ٥٨٨هـ ، وقتل في مسجده شهيداً بسيوف التتار بعد أن طعن أحدهم بعكازه في بطنه فقتله « فقطعوه بالسوق قطعاً » [٤] .

---

(١) عيون التواريخ ٢٠/٢٠٧ – ٢١٠ .

(٢) المصدر نفسه ٢٠/٢٠٤ .

(٣) المصدر نفسه ٢٠/٢٠٢ .

(٤) عيون التواريخ ٢٠/١٤٣ – ١٤٤ .

وأسعد بن إبراهيم أبو المجد مجد الدين النشابي الاربلي ، ولد باربل سنة ٥٨٢ هـ ، وتنقل في البلاد ثم عاد ليتولى كتابة الإنشاء لمظفر الدين كوكبوري حاكم اربل بين سنتي ٦١٥ – ٦٢٩ هـ ، ولكن هذا ما لبث أن نقم عليه واعتقله. فلما توفي كوكبوري في عام ٦٣٠ هـ وأرسل الخليفة عسكره ودخلوا أربل أفرجوا عن المحابيس ، وكان مجد الدين من بينهم ، فتوجه إلى بغداد وبقي فيها إلى أن استولى عليها المغول ونفذوا مذبحتهم المعروفة ، فاضطر مجد الدين إلى الاختفاء ، ولم يخرج إلا بعد هدوء العاصفة لكنه ما لبث أن توفي في السنة نفسها [١].

وموفق الدين القاسم بن هبة الله المدائني ، ولد سنة ٥٩٠ هـ ، وكان فقيهاً أديباً فاضلاً شاعراً محسناً مشاركاً في أكثر العلوم ، تولى قضاء المدائن ، ثم انتقل إلى بغداد وتولى كتابة الإنشاء فيها حتى وفاته في السنة التي سقطت بيد المغول [٢].

والطبيب المشهور في عصره الحكيم مسعود البغدادي المعروف بابن القس ، كان طبيباً حاذقاً نبيلاً خدم الخليفة المستعصم واختص به وطب حرمه وأولاده وخواصه وارتفعت منزلته لديه. ولما جرى ببغداد ما جرى انقطع عن الناس ولزم بيته إلى أن مات[٣].

ومرة أخرى... هناك عشرات ، وربما مئات ، من العلماء والأدباء الذين تركوا بغداد صوب البلدان المجاورة دون أن تشير المصادر إليهم[٤] ، هذا فضلاً عن الكفاءات الحرفية التي نقل هولاكو أصحابها بالتنسيق مع نصير الدين الطوسي وغيره إلى بلاد فارس للإفادة من خبراتها . وحتّى على افتراض أن هؤلاء رحلوا باختيارهم ، ودون قصد مسبق من المغول وأنصارهم ، فإنَّ النتيجة واحدة وهي أن معظم ذوي الكفاءات من البغداديين تعرضوا للضياع هجرة أو قتلاً .

---

(١) المصدر نفسه ٢٠/١٥٩.

(٢) المصدر نفسه ٢٠/١٦٣، ١٦٧.

(٣) تاريخ مختصر الدول ص ٤٧٨.

(٤) ينظر : مقامة في قواعد بغداد ص ١٥ .

المصادر والمراجع

- احتلال المغول بغداد للدكتور عبد المنعم رشاد ، مجلة آداب الرافدين ، جامعة الموصل، العدد الأول ، آب ١٩٧١م .
- البداية والنهاية في التاريخ لعماد الدين إسماعيل بن كثير، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٣٢م.
- بغداد في عهد الخلافة العباسية لغي لتسرنج، ترجمة وتعليق بشير يوسف فرنسيس، المطبعة العربية، بغداد ١٩٦٣م.
- تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية ، القاهرة ، الطبعة الثالثة — ١٩٦٤م .
- تاريخ مختصر الدول لغريغوريوس الملطي المعروف بابن العبري ، وقف على طبعة الأب أنطون صالحاني اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكة ، بيروت — ١٩٨٠م.
- تجزية الأمصار وتزجية الأعصار لشهاب الدين الشيرازي (وصاف الحضرة) ، بومبي — ١٢٤٩هـ .
- جامع التواريخ لرشيد الدين فضل الله الهمداني، ترجمة محمد صادق نشأت ورفاقه ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة — دون تاريخ ، (وهو الجزء الأول من المجلد الثاني الخاص بهولاكو) .
- الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة (سمي بهذا الإسم ونسب إلى ابن الفوطي غلطاً) ، تصحيح مصطفى جواد ، المكتبة العربية ، بغداد — ١٣٥١هـ .
- الحياة السياسية في العراق في عهد السيطرة المغولية للدكتور محمد صالح القزاز ، مطبعة القضاء ، النجف — ١٩٧٠م .

- ذيل مرآة الزمان لقطب الدين اليونيني البعلبكي ، حيدر أباد الدكن، الهند - ١٣٧٤م.
- العراق في عهد المغول الإيلخانيين للدكتور جعفر خصباك، مطبعة العاني، بغداد - ١٩٦٨م.
- عيون التواريخ لمحمد بن شاكر الكتبي ، الجزء العشرون ، تحقيق د. فيصل السامر ونبيلة عبد المنعم داود ، دار الرشيد ، بغداد - ١٩٨٠م .
- الكامل في التاريخ لعز الدين بن الأثير الجزري ، دار صادر ، دار بيروت ١٩٦٥ - ١٩٦٧م.
- المختصر في أخبار البشر لعماد الدين إسماعيل أبي الفدا ، نسخة مصورة عن الطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة - ١٣٢٥هـ .
- مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع ، لعبد المؤمن بن عبد الحق ، تحقيق على البجاوي ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة - ١٩٥٤م .
- مقامة في قواعد بغداد في الدولة العباسية لظهير الدين أبي الحسن الكازوروني ، تحقيق كوركيس عواد وميخائيل عواد ، مطبعة الإرشاد ، بغداد - ١٩٦٢م .
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لأبي المحاسن بن تغري بردي الأتابكي ، القاهرة - ١٩٥٢م .

شخصية عبد المؤمن بن علي من خلال نقوده

د. صالح يوسف بن قربة*

التعريف بالبحث:

استرعت شخصية عبد المؤمن بن علي الكومي الجزائري أول خلفاء الموحدين (ت ٥٥٨هـ/ ١١٦٢-١١٦٣م) اهتمام المؤرخين المسلمين، كما شغل حيزاً وافراً في دراسات المستشرقين، نظراً لدوره المؤثر في توحيد بلدان المغرب الإسلامي، وجزء من الأندلس لأول مرة في التاريخ، على الرغم من أن المرابطين قد سبقوه إلى توحيد المغرب الأقصى وجزء من المغرب الأوسط والأندلس، إلا أنهم لم يفلحوا في التوحيد الشامل لبلدان المغرب الإسلامي.

ويعتبر من أكبر مؤسسي الدول في التاريخ الإسلامي إذ يعود الفضل إليه في ترسيخ دعائم الدولة وتنظيم شؤونها الداخلية، وفي الخارج فرض هيبة الدولة على أعدائه بكسر شوكة النورمانديين الذين احتلوا تونس (افريقية) والمهدية حاضرة الزيريين. فكانت آخر معركة جرت في المهدية سنة (٥٥٥هـ / ١١٦٠م)، وكانت النتيجة زعزعة الوجود الصليبي وتطهير المغرب الإسلامي منه، ومما زاد في شهرة عبد المؤمن إشادة المصادر الإسلامية بخصاله وشجاعته ومنجزاته في مجال العمارة الدينية والمدنية.

لهذه الاعتبارات أردنا تسليط الضوء على هذه الشخصية التاريخية المهمة من خلال النقود التي كانت بمثابة وثائق رسمية معاصرة للأحداث عبرت بصدق عما كان يطمح إلى تحقيقه عملياً.

❖ أستاذ محاضر ورئيس اللجنة العلمية لقسم الآثار بكلية العلوم الإنسانية في جامعة الجزائر، ولد بالشقفة بولاية جيجل في الجمهورية الجزائرية سنة (١٩٤٦م)، وحصل على شهادة دكتوراه الدولة في الآثار الإسلامية (فرع علم المسكوكات) من جامعة الجزائر سنة (١٩٩٦م)، من كتبه المطبوعة: «المسكوكات المغربية من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة بني حماد».

تمهيد :

مما لا ريب فيه أنَّ دراسة الشخصيات التاريخية في الحضارة العربية الإسلامية عامة ، والمغربية بشكل خاص ، تعتبر من المواضيع القليلة النادرة التي لم تحظ إلا بالقليل من اهتمامات المؤرخين والباحثين والعلماء المشتغلين بمسائل تاريخ المغرب في العصر الإسلامي على الرغم من أهمية الموضوع ، ووفرة المادة التاريخية والأثرية بشكل يستدعي الانتباه حقاً . ونشير هنا بأننا عندما نتحدث عن هذه الظاهرة ، لا ننفي إطلاقاً ظهور محاولات جادة تبلورت في شكل بحوث ودراسات تناولت بعض الأعلام والشخصيات البارزة في تاريخ المغرب الإسلامي ، ولكن الملاحظ على هذه الأعمال اعتماد أصحابها في تحقيق تاريخ ومساهمات تلك الشخصيات في شتى الميادين على المصادر التاريخية وحدها ، دون الاستعانة بالمصادر المادية المتمثلة في المخلفات والشواهد الأثرية المعاصرة للأحداث ، والاستفادة منها ، وهي كثيرة جداً ، ولها دورها الإيجابي في التعرف بطريقة ملموسة على المنجزات العلمية والصناعية والمعمارية والفنية التي تشكل نسبة كبيرة من تراثنا الحضاري المجهول ، وهكذا في ضوء ما سبق ، يمكن القول بأنه حتَّى يومنا هذا ما زالت الدراسات والبحوث في مجال التاريخ والحضارة الإسلامية ، تفتقر إلى مثل هذه الأدوات المستعملة في البحث والتنقيب عن الماضي .

وفي هذا النطاق ارتأينا أن نتناول شخصية فريدة في تاريخها ، متميزة في أعمالها بما تركته من آثار عميقة في المجتمع غيرت مسيرته ، وظهرت واضحة جلية في كثير من المنجزات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، تلكم الشخصية هي عبد المؤمن ابن علي الكومي مؤسس دولة الموحدين (٥٤١ ـ ٦٦٨هـ) وموحد بلدان المغرب العربي لأول مرة في تاريخها منذ الفتح الإسلامي لها .

وفي هذه المداخلة سنحاول تحديد بعض مآثر هذا الخليفة التي كثر عنها الحديث في السنوات الأخيرة ، وخاصة معالم شخصية هذا الرجل باذلين كل ما في وسعنا بما توفر لدينا من أدوات البحث في ذلك ، ملتزمين بالموضوعية العلمية والتحليل المنطقي في الإفادة من الآثار عامة ، والمسكوكات أو النقود على الخصوص .

وعليه فإنَّ النقود الموحدية بنوعيها الفضي والذهبي ستكون المصدر الأساسي الذي سنحتكم إليه في هذه الدراسة التي تستخلص الحقائق والوقائع التي سنستند إليها في تحديد الخصائص العامة لشخصية الخليفة عبد المؤمن بن علي ، هذه الشخصية الفذة التي قدّر لها أن تقود بلاد المغرب من مرحلة التشتت والانقسامات السياسية والمذهبية إلى مرحلة الوحدة والقوة تحت راية خلافة موحدة لها لأول مرة في تاريخ المغرب ، ومن هنا تبدو أهمية النقود كوثائق رسمية معاصرة للحكام أو الفترة المراد دراستها ، فهي بمثابة شارة من شارات الخليفة أو السلطان أو مَنْ ينوب عنه ، ومظهر من مظاهر السلطة والنظام ، ومرآة تعكس نشاط الدولة في مختلف الميادين .

وإذا كان ظهور الموحدين في المغرب الإسلامي أوائل القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي ، قد أحدث انقلاباً في الأفكار والمفاهيم الدينية والسياسية والاقتصادية فإن ذلك جاء نتيجة طبيعية لحركة محمد بن تومرت الإصلاحية التي شملت جوانب مختلفة من حياة المجتمع الغربي ، وتجلت آثارها واضحة في كثير من نواحي الحياة ، ومن بينها النقود .

وإذا كانت النقود (السكة) عموماً ترتبط بالاتجاهات السياسية والمذهبية التي تواكب عادة ظهور دولةٍ ما في مكان ما وزمان ما ، فإنَّ هذه الحقائق جميعها تنطبق تماماً على دولة الموحدين التي يمثل ظهورها طفرة تاريخية لم يسبق لها نظير في تاريخ المغرب

منذ العصور القديمة ، وقبل أن نسهب في الحديث عن شخصية عبد المؤمن بن علي [١] ، كما تتراءى من خلال النقود يحسن بنا أن نمهد بلمحة تاريخية نوضح فيها ظهورها، وأسماءها ، ومصطلحاتها التي عرفت بها ، وأهم الأنواع المستعملة آنذاك .

أولاً : ظهور النقود الموحدية :

ليس من السهل تحديد تاريخ ظهور النقود الموحدية من وجهة النظر التاريخية ، لانعدام الوثائق من جهة ، وحتّى إذا توفرت بين ثناياها إشارات أو تلميحات من جهة أخرى، فإنَّها تحتاج إلى غربلة ودراسة دقيقة للتأكد من صحة أخبارها ، وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر ما ورد بخصوصها في كتاب البيدق [٢]« أخبار المهدي بن تومرت » الذي أودعه معلومات غزيرة وقيمة عن فكرة نشأة حركة الموحدين في بداية تكونها وبالمقابل فإنَّه لم يعر أي اهتمام لمسألة النقد التي تعتبر أداة فعالة في النظام الاقتصادي وارتباطها الشديد بالحكام ، واكتفى بالإشارة إلى منزلة (السَّكَّاكين) أو المشرفين على ضرب النقود ، والتي كانت تلي منزلة (المحتسبين) مباشرة .

والملاحظ من تتبع الرواية التاريخية عند مؤرخي المغرب الإسلامي أنّها لا تحتوي على تفاصيل جديدة حول الموضوع ، ولكنها تجمع على نسبة اختراع الدراهم الموحدية إلى محمد بن تومرت ، وتطلق عليه بعض النعوت التي تؤكد فكرة إنشائه لهذا النوع من

---

(١) هو عبد المؤمن بن علي بن علويّ الكومي نسبة إلى كومية ، وهي قبيلة صغيرة كانت تسكن على ساحل البحر بضواحي هنين من أعمال تلمسان ، ولد بقرية تاجرة سنة (٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م) ، في عهد يوسف بن تاشفين ، من أب كان يشتغل بالطين ، وحسب عبد الواحد المراكشي فإن عبد المؤمن كان يقول إذا ذكر كومية : « لست منهم ، وإنما نحن لقيس عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ، وللكومية علينا حق الولادة بينهم ، والمنشأ فيهم ، وهم الأخوال » . المعجب ص ١٩٧ ، وقدر له أن يسجل اسمه ضمن قائمة العظماء من مؤسسي الدول في الحضارة العربية الإسلامية ، وقاد الموحدين وفق سياسة حكيمة ودهاء إلى أن توفي سنة ٥٥٨ هـ - ١١٦٣م .

(٢) كتاب أخبار المهدي بن تومرت لأبي بكر البيدق ص ٣٦ .

النقود، فتصفه بـ« صاحب الدرهم المربع »[١] تارة ، أو صاحب « الدرهم المركن »[٢]، فالدرهم المركن ذو الأركان الأربعة هو نفسه الدرهم المربع الذي يتكون من قطعة معدنية من الفضة مربعة الشكل تقريباً ، مقاسات طول ضلعها يتراوح ما بين ١٤ و ١٥ سم ، تضم في داخلها مربعين متداخلين أو متشابكين ، المربع الأول مجرد من الزخرفة ، بينما المربع الثاني تزينه حبيبات متراصة ومتلاصقة تشبه حبات اللؤلؤ تارة أخرى ، وإذا أخذنا بوجهة النظر التاريخية فقد يكون الإمام ابن تومرت هو صاحب اختراع النقود الموحدية بما لا يدع مجالاً للشك .

ولكن الأمر قد يختلف تماماً فيمّا يتعلق بهذه المسألة إذا احتكمنا فيها إلى وجهة النظر الأثرية التي يمثلها علم الآثار ممثلاً في النقود . والمعروف أثرياً أن النقود تمثل وثائق مادية معاصرة يصعب الطعن في معلوماتها ، ولكن الإشكال يزداد غموضاً بسبب خلو النقود الموحدية من تاريخ الضرب ، واسم الأمير باستثناء أنصاف الدرهم التي نقش عليها اسم عبد المؤمن بن علي .

وهنا تبدو صعوبة تحديد تاريخ الضرب بدقة ، وإذا سلمنا بأن الزعيم الروحي لحركة الموحدين « المهدي بن تومرت » لم يضرب النقود باسمه[٣]، على اعتبار أن وضعه يشبه تماماً الدور الذي قام به عبد الله بن ياسين الزعيم الروحي للمرابطين ، لأن الرجلين لم يضربا نقوداً باسميهما ، لا سيما أن المهدي نفسه كان يدعي العصمة ، الشيء الذي جعله يترفع عن ذكر أو نقش اسمه في النقود ، ومن ثم يمنح حق ضربها لعبد المؤمن بن علي ، ويعزز

---

(١) المقدمة لابن خلدون ٢ / ٨١٠ .

(٢) الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة لأبي الحسن علي بن يوسف الحكيم ، تحقيق حسين مؤنس ، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية ، مدريد ١٩٥٨ ، العدد ١ - ٢ ، ص ١١١ .

(٣) المسكوكات المغربية على عهد الموحدين والحفصيين والمرينيين خلال القرون السادس والسابع والثامن للهجرة ، أطروحة دكتوراه الدولة للدكتور صالح بن قربة ص ١٣ وما بعدها .

هذا الرأي تسميته لعبد المؤمن « بإمرة المؤمنين » سنة ٥٢٤ هـ - ١١٣٠ م [١]، لذلك فإن تاريخ ضرب الدراهم قد تم في زمن عبد المؤمن .

وفي ضوء المعطيات السابقة يمكن القول بأن تاريخ ضرب النقود الموحدية الفضية (الدراهم) والذهبية (الدنانير) قد بدأ مع عبد المؤمن بن علي [٢]، ومن المحتمل جداً أن ذلك كان منذ سنة ٥٢٤ هـ - ١١٣٠ م ، أي بعد وفاة المهدي بن تومرت ، غير أننا لا نستطيع في غياب الشواهد أن نحدد السنة التي انطلقت فيها عملية سك النقود الموحدية ، لا سيما في هذه الفترة المبكرة من نضالهم ضد المرابطين ، إذ لم تكن بحوزتهم دور للضرب تقوم بإنتاج كميات تغطي احتياجاتهم الشديدة كأعطيات الجند مثلاً ، يضاف إلى ذلك أن الموحدين أنفسهم لم يستعملوا الدراهم المربعة إلا بعد وفاة زعيمهم ، واستقرار أحوالهم بقيام الدولة في عهد الخليفة عبد المؤمن بن علي ، ونعتقد أن دار السكة بمراكش هي التي بدأت بإنتاج النقود الجديدة ، ذات الطراز المتميز ، وباتساع نفوذ الموحدين انتشرت النقود وزادت ظاهرة تأسيس دور السكة في جميع أنحاء المغرب والأندلس ، وتأسيساً على ما تقدم يكون عبد المؤمن أول من سك النقود الفضية والذهبية المربعة الشكل والمستديرة التي تضم بداخلها مربعاً أو ثلاثة ، إذن فما هو الدرهم الموحدي الذي أحدث تجديداً في عالم المسكوكات ؟ .

١ - الدرهم المربع :

الدرهم الموحدي الجديد فريد في شكله ومضمونه في عالم المسكوكات الفضية الإسلامية منذ ضرب المسلمون الدراهم العربية الخالصة في عهد الأمويين بدمشق ابتداء من سنة ٧٨ هـ ، والتي لم تعرف خلال مسيرتها الطويلة عبر الدول والعصور الإسلامية تغييراً أو

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي ص ١٩٢ .

(٢) د. صالح بن قربة . المرجع السابق ١/ ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

تطويراً في شكلها وحجمها باستثناء التعديلات التي شهدتها في نصوصها وعباراتها تبعاً لاختلاف ميول حكام تلك الدول واتجاهاتهم المتباينة حسب مقتضيات المكان والزمان المتعلقة بأمور الحكم ، ومن هنا تبدو أهميتها كظاهرة حضارية تستحق الدراسة والاستقصاء من قبل الباحثين المختصين والمشتغلين بمسائل تاريخ المغرب الإسلامي لما تلعبه من دور في الكشف عن جوانب خفية من حياة المجتمع آنذاك .

وبالنظر إلى النقود الفضية الموحدية كحدث تاريخي مهم ، آثرنا إعطاء تعريف مختصر لأهم أنواع النقود التي ساد التعامل بها خلال فترة حكم الخليفة عبد المؤمن بن علي لارتباطها بالموضوع ، فالدرهم عبارة عن قطعة معدنية من الفضة ، مربعة غير منتظمة الشكل طول ضلعها (١٤X١٦سم) يتوسطها مربعان متداخلان ، الأول خال من الزخرفة والثاني يتكون من حبيبات متراصة متلاصقة تشبه حبات اللؤلؤ . أما وزنه فكان يعادل نصف الدرهم الإسلامي وهو درهم الكيل ، فإذا كان وزن الدرهم الإسلامي هو ٢،٩٧٥ غرام ، فإنَّ وزن الدرهم الموحدي ٢،٩٧٥ / ٢ = ١،٤٩٢ [١]. تبين هذه النسبة انخفاض الوزن الشرعي بالنصف تقريباً ، وكانت الدراهم المربعة وأنصافها تحمل كتابتين مركزيتين من الوجهتين نفذت نصوصهما بطريقة الحفر البارز ، بأسلوب الخط النسخ الموحدي .

ونقرأ على وجه الدراهم المربعة كتابة من ثلاثة سطور أفقية تشير إلى هذه الصيغ الثلاث التالية حسب ترتيبها على القطعة ، وهي (لوحة ١) :

١ - لا إله إلا الله .

٢ - الأمر كله لله .

٣ - لا قوة إلا بالله .

---

(١) لمزد من التفاصيل في هذه المسألة راجع البحث القيم الذي ألفه :

1 - Brunschvig "Esquisse dhistoire monetaire almohade - hafside" in : Melanges william Marcais, paris 1950.

2 - Lane poole .s.the Coins of the moors of africa and Spain and the Kings and Emam,s of the yemen, Vol.

بينما خصصت كتابة الظهر لتسجيل الشهادتين في صيغة جديدة مقرونة بلقب إمام الموحدين محمد بن تومرت هكذا :

١ – الله ربنا .

٢ – محمد رسولنا .

٣ – المهدي إمامنا .

ونلاحظ استحداث عبارات جديدة متميزة فيها انسجام وتناسب في اللفظ مع اختلاف في المعنى والهدف . وهذا الأسلوب المتميز لم يسبق أن استعمل على المسكوكات الإسلامية ، فالعبارات الثلاث في الوجه تختم باسم الجلالة (الله) ، ونفس الظاهرة يمكن ملاحظتها على عبارات الظهر التي تختم هي الأخرى بلفظة (نا) [١] الجماعية . وهي بهذا المفهوم وسيلة إعلامية تترجم فلسفة الدعوة الموحدية في ميدان العقيدة عدا عبارة « المهدي إمامنا » التي تؤكد إقرار الموحدين بإمامة محمد بن تومرت ، والتي تشكل ركناً من أركان الدعوة الموحدية نفسها .

أمَّا الدرهم المؤمني – نسبة إلى عبد المؤمن بن علي – فهو يعادل من الناحية الوزنية نصف درهم النصاب ، مربع الشكل تقريباً ، طول ضلعه (١١X١٣ سم) ، ووزنه (٠,٥٥ – ٠,٧٥ غ) . والدراهم المؤمنية على نمطين مختلفين من حيث النصوص المسجلة عليها [٢] . إذ نقرأ على النمط الأول في الوجه الآية الأولى من فاتحة الكتاب في ثلاثة سطور أفقية متوازية على النحو التالي (لوحة ٢) :

---

(١) لمزيد من التعرف على هذه النقود راجع :

- Bel, "Contribution al etude des dirhemes a,l epoque Almohades".
- Codera.f, tratado de Numismatica, p221 .
- Rivero, La Moneda Arabigo- Espanola,p65 .

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي ص ٢٠١ .

١ - الحمد لله

٢ - رب

٣ - العالمين

وعلى الظهر :

١ - أبو محمد عبد

٢ - المؤمن بن علي

٣ - أمير المؤمنين (لوحة ٢)

أمَّا فيما يتعلق بنصوص نقود النمط الثاني ، فنجدها تتألف من كتابتين مركزتين على النحو التالي :

- في الوجه :

١ - الحمد لله

٢ - رب

٣ - العالمين

- في الظهر :

١ - الأمر كله

٢ - لله لا قوة

٣ - إلا بالله (٢)

ومن استعراضنا المتقدم يتبين أن النقود الفضية الموحدية مجردة من تاريخ الضرب ، وأنها نادراً ما تذكر مكان الضرب ، وهذه الظاهرة الفنية تعتبر من أهم خصائص النقود الموحدية عامة . ولما كانت النقود تمثل وسائل إعلامية ودعائية للدولة فقد علق الموحدون

عليها أهمية كبيرة تتجلى لنا بوضوح فيما اختاروه من العبارات الدينية المؤثرة بما يتناسب والجو العام الذي كان قوامه الشعور الديني المتعطش إلى المذهب السني ، لذلك نراهم ينقشون عبارات دينية ، وأجزاء من الآيات القرانية لا تقبل الجدل والنقاش لإعجازها وشموليتها وتأثيرها القوي نفسياً ومعنوياً . أما شخصية عبد المؤمن بن علي ، فتظهر في المسكوكات بوضوح ممثلة في نقش اسمه وكنيته ولقبه الخليفي « أمير المؤمنين » الذي يكشف عن شخصيته الطموحة المتطلعة إلى حكم العالم الإسلامي ، « فكان شديد الملوكية كأنه كان ورثها كابراً عن كابر ، لا يرضى إلا بمعالي الأمور » [١] . والمعروف أن هذا اللقب ظل إلى ذلك الوقت مقتصراً على خلفاء بني العبَّاس في بغداد ، والفاطميين في القاهرة ، وكان عبد المؤمن يرى بأنه أحق بتولي خلافة المسلمين . وفضلاً عن هذه الصفة ، فإنَّ خلو النقود من اسم المهدي ولقبه يدل دلالة واضحة على التفرد بالسلطة وحصر الحكم في أسرته الكومية المؤمنية ، ومن هنا يمكن تفسير هذا الإجراء السلطوي بأنه ينم عن دهاء سياسي ، يدل على ذلك ادعاؤه النسب العدناني القريشي الذي يؤهله لخلافة المسلمين .

٢ - الدينار [٢] :

قطعة مستديرة الشكل من معدن الذهب ، قطره ٢٠ ملم تقريباً . أمَّا بالنسبة لوزن دينار عبد المؤمن بن علي فكان يساوي ١٢ قيراطاً ، والقيراط يساوي ثلاث حبات من حبات الشعير المتوسط ، أي أن ١٢ قيراطاً = (١٢×٣= ٣٦ حبة) ، وتعادل ٢,٣٣ غرام من الذهب تقريباً ، ونصف دينار عبد المؤمن طبقاً لهذه النسبة المحددة يكون وزنه إذن : (٣٦ ÷ ٢ =١٨ حبة من حبات الشعير المتوسط) وهي تعادل ١,١٦ غرام .

---

(١) المعجب للمراكشي ص ٢٠١ .

(٢) الدينار العربي الإسلامي مشتق من الكلمة اللاتينية (dinarus Auriens) . وهذا المصطلح نفسه هو الذي عرفه البيزنطيون وتعاملوا به .

وإذا كان وزن الدينار الإسلامي الذي حدده مرسوم الإصلاح النقدي في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان هو ٤,٢٥ غرام من الذهب . فإنَّنا نلاحظ انخفاضاً كبيراً في وزن الدينار المؤمني الذي أصبح يمثل نصف الدينار [١] الشرعي تقريباً . ولا شك أن هذا التدني في وزن النقود الموحدية في هذه الفترة المبكرة من تكوين الدولة الموحدية له ما يبرره سياسياً واقتصادياً . أمَّا فيما يخص التصميم الهندسي لشكل الدينار المؤمني فهو ابتكار جديد لم يكن معروفاً من قبل في عالم المسكوكات الإسلامية عامة ، إذ يتكون من قطعة مستديرة الشكل من معدن الذهب ، يزينها من أحد وجهيها حلقة مستديرة على هيئة خطين رفيعين : أحدهما منقط ، والآخر غفل من التنقيط ، وبعبارة أدق من حلقتين : الأولى خطية ، والثانية منقوطة ، تضمان بداخلها ثلاثة مربعات ، اثنان خطيان ، والثالث منقط . وهذه الصورة الجديدة للدينار المغربي تجعل الباحث يتسائل عن الدوافع والأسباب التي كانت وراء هذا الابتكار الجديد ، الذي يمثل اتجاهاً جديداً في تاريخ نظم السكة الإسلامية بشكل عام والمغربية بشكل خاص .

فهل هناك خلفية تاريخية يمكن الاستناد إليها في تفسير ذلك ؟ وهل كان ذلك رد فعل ضد المرابطين الذين كانت سكتهم مستديرة ؟ أم كان ذلك نتيجة حتمية لفكرة التوحيد التي تعني الأصالة والتجديد ونبذ التقليد والاقتباس ؟ .

الواقع أنه من الصعب جداً إعطاء إجابة علمية مقنعة لأول وهلة ، لأن ذلك يستوجب القيام بالبحث والتنقيب في تراث الموحدين الفكري والحضاري ، وقراءة مدققة في كتب التاريخ ، ونعتقد طبقاً لبعض المعطيات التي توفرت لدينا ، ومنها إقدام عبد المؤمن على تطبيق مبادىء المهدي بن تومرت في الميدان ، الداعية إلى نشر المذهب التوحيدي بالإقناع والقوة في كل بلدان المغرب الإسلامي ، وإحلاله محل المذهب المالكي والقضاء على الفروع،

---

(١) كان دينار الزكاة يساوي ٤٢ حبة من حبات الشعير المتوسط أي (١,٥٠ غ) تقريباً .

هذا فضلاً عن محاولة القضاء على القوى السياسية التي كانت تتقاسم البلاد ، أنه لتحقيق هذا المشروع الحضاري الجديد ، كان عليه أن يأتي بالبديل في كل الميادين ، ومن هنا تكمن أهمية هذا الاختراع الجديد الذي عبر بشكله ومضمونه المتميز عن عظمة هذا التوحيد السياسي والمذهبي والاقتصادي ، وسوف نناقش هذه المسألة لاحقاً .

وبعد أن تعرفنا على شكل العملة الذهبية الموحدية يتحتم علينا معرفة مضامينها الفكرية ، حتَّى يتسنى فهم المبادىء والأفكار التي جاء بها عبد المؤمن بن علي :

كان الدينارالموحدي في عهد هذا الخليفة يعرف باسم الدينار المؤمني [١] نسبة إلى صاحبه ، وتتألف نصوصه الكتابية من كتابتين : إحداهما هامشية، والأخرى مركزية من الوجهين ، نفذت بطريقة الحفر البارز ، بأسلوب الخط النسخي الموحدي ، ففي الوجه كتابة هامشية ، تتألف من أربع عبارات دينية تسير عكس عقارب الساعة :

١ - بسم الله الرحمن الرحيم

٢ - صلى الله على محمد

٣ - وآله الطيبين

٤ - الطاهرين

أمَّا الكتابة المركزية فتتكون من ثلاثة سطور أفقية متوازية تشير إلى الشهادتين (لوحة رقم ٤) :

١ - لا إله إلا

٢ - الله محمد

٣ - رسول الله

---

(١) لمزيد من الإطلاع راجع : المسكوكات الإسلامية على عهد الموحدين والحفصيين والمرينيين . أطروحة دكتوراه الدولة لصالح بن قربة ص ٢٨١ وما بعدها .

وفيما يتعلق بالظهر نقرأ :

١ - أبو محمد عبد

٢ - المؤمن بن علي

٣ - أمير المؤمنين

٤ - الحمد لله رب العالمين

الكتابة المركزية (لوحة ٤)

١ - المهدي إمام

٢ - الأمة القائم

٣ - بأمر الله

أمَّا النصوص الكتابية المسجلة على نصف الدينار المؤمني [١]، فقد اختلفت عباراتها عن نصوص الدينار بعض الشيء ، يتبين لنا هذا الاختلاف والتوافق فيما يأتي :

- الوجه :

أ) كتابة الهامش :

١ - بسم الله

٢ - الرحمن الرحيم

٣ - صلى الله على محمد

٤ - خاتم النبيين [٢]

---

(١) نصف الدينار المؤمني صغير الحجم والوزن ، قطره بين (١٤ ، ١٥ ملم) ، ووزنه : (١٣ر١ غ أو ١٦ر١ غ) تقريباً .

(٢) أول من استعمل هذا الشعار على النقود الذهبية المغربية هو أبو يزيد مخلد بن كيداد اليفرني الزياتي ، على دنانيره المضروبة بالقيروان سنة ٣٣٣ هـ .

ب) الكتابة المركزية (لوحة ٣) :

١ - لا إله إلا

٢ - الله محمد

٣ - رسول الله

– الظهر :

أ) كتابة الهامش :

١ - أبو محمد عبد

٢ - المؤمن بن علي

٣ - أمير المؤمنين

٤- الحمد لله رب العالمين [١]

ب) الكتابة المركزية :

١ - المهدي

٢ - خليفة الله

ولا شك أن هذه الصيغ والعبارات الدينية الجديدة ستختفي من قاموس السكة الذهبية الموحدية بعد وفاة عبد المؤمن بن علي سنة ٥٥٨هـ – ١١٦٢م . هذه هي الأنواع التي ضربها هذا الخليفة طوال مدة حكمه ، وفيما يتعلق بأجزاء الدينار الأخرى كالثلث والربع وغيرها ، فلم تصلنا منها نماذج تؤكد رواج أجزاء الدينار في المعاملات والتعامل بين الناس ، أو عدم رواجها ، ومعنى ذلك أن الدينار ونصف الدينار والدرهم ونصف الدرهم سيشكلان مصدراً وثائقياً ومحوراً أساسياً في دراستنا لشخصية عبد المؤمن ، الذي كان مثار نقاش وجدال بين الباحثين والمؤرخين .

(١) استعمل هذا الشعار لأول مرة كتابةً نقدية على نقود الداعية الشيعي أبي عبد الله الصنعاني ، المضروبة بالقيروان سنة ٢٩٦ – ٢٩٧ هـ .

ثانياً : خصائص شخصية عبد المؤمن بن علي :

في ضوء الدراسة التحليلية المستخلصة من نصوص السكة الموحدية ، والتي كشفت عن مجموعة من الأبعاد والحقائق التي كثيراً ما أكدها المؤرخون القدامى والمحدثون ، ومن بينها ما يمكن اعتبارها مفتاحاً للتعرف على شخصية عبد المؤمن بن علي بما انطوت عليه من الأبعاد في النواحي السياسية والدينية والاقتصادية والفنية وغيرها ، نستخلص ما يلي :

١ - الناحية السياسية :

أ) بعد النظر :

كان عبد المؤمن بن علي ممن يتوخون هدفهم باستمرار ، فلا يحيدون عنه ، ولما كان هدفه بعد وفاة المهدي بن تومرت ومبايعة جماعة الموحدين له البيعة الخاصة كخليفة سنة ٥٢٤ هـ / ١١٣٠ م ، والبيعة العامة سنة ٥٢٦ هـ / ١١٣٠م على أرجح الأقوال ، بصرف النظر عن اختلاف روايات المؤرخين وتضارب أقوالهم في ظروف توليته الخلافة هو نشر الدعوة وتعاليم الإمام ابن تومرت ومواصلة طريقه ، فلم يلتفت للمنافع المادية بقدر ما كان يهتم بهدفه الأصلي في الميدان ، وهو القضاء نهائياً على المرابطين وإزالة رسومهم من المغرب ، ولتحقيق هذا الهدف قاد الجيوش الموحدية منذ سنة ٥٢٤ هـ / ١١٣٠ م قيادة متواضعة تلقى خلالها درساً من الهزيمة التي مني بها في معركة البحيرة ، الشيء الذي دفعه إلى تغيير خطته الحربية وفق خطط جديدة منتظمة ، فتجنب باستمرار ملاقاة المرابطين في ساحة القتال (السهل) ، ولذلك قوى سلطته في سلاسل جبال المغرب الأقصى ، الواحدة تلو الأخرى ، انطلاقاً من الأطلس الكبير ، ثم الأوسط ، ثم الريف ، فالسلسلة الجبلية الواقعة جنوبي مدينة تلمسان [١] ، ولذلك لم يخاطر عبد المؤمن بالنزول إلى السهل ، بل شق طريقه عبر الجبال بمهارة فائقة ، وهنا تظهر هذه الأساليب جديدة غير مألوفة من قبل

(١) حركة الموحدين في المغرب في القرنين الثاني والثالث عشر لروجي لوتورنو ، ترجمة أمين الطيبي ص ٦١ .

لأنها كانت تناسب ظروف الموحدين العسكرية . وهكذا خلال سنوات قلائل من الصراع بين الطرفين ، أحرز النصر على المرابطين ، وتوج ذلك بسقوط مراكش عاصمة ملكهم سنة ٥٤١هـ / ١١٤٣م .

وتعد هذه السنة نقطة تحول كبرى في تاريخ المغرب وحضارته ، وفيها تم إعلان أول خلافة موحدة كنظام سياسي جديد ذي أبعاد مذهبية وفلسفية ومنهجية متميزة في إدارة الدولة ومفهوم الملك ، وبعمله هذا يكون قد حقق حلم ابن تومرت في تأسيس خلافة تقوم على تطبيق نظريته ومبادئه التي ناضل من أجل نشرها بالحكمة تارة وبالسيف تارة أخرى[١] .

وهكذا فإنّه لأول مرة في تاريخ بلاد المغرب الإسلامي ، منذ الفتح العربي لها توحدت تلك البلاد بفضل قيادة حربية جيدة وسياسة رشيدة ، كان الفضل فيها يرجع إلى عبد المؤمن بن علي ، ومنذ ذلك التاريخ أصبحت حدود الخلافة الموحدية تمتد من حدود مصر شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً ، ومن البحر المتوسط شمالاً إلى الصحراء جنوباً ، وما دمنا بصدد دراسة هذه الشخصية الفريدة فلا بد لنا في هذا النطاق من الربط بينها وبين تأسيس الخلافة الموحدية كنظام حكم جديد ، وضرب السكة كرمز وشعار رسمي لها ، والسكة بهذا المفهوم تعتبر وثائق رسمية ، ووسائل إعلامية فعالة في نشر أفكار الدولة وبرامجها ومشاريعها المستقبلية وعلاقتها بجيرانها ، وهي إلى جانب ذلك تمثل العملة الرسمية في المعاملات من بيع وشراء ، ومؤشراً للحكم على قوة الدولة واقتصادها ورخاء الحياة المعيشية في المجتمع ، وقد تكشف عن الضعف والفقر . . . إلخ .

ولذلك تعتبر السكة من مستلزمات الدولة ، فعن طريقها تتأكد شرعية الخلافة ومؤسسها من خلال نقش اسمه وكنيته ولقبه عليها ، ولتخليد هذا الحدث العظيم فقد أصدرت دور السكة بمراكش كميات كبيرة من النقود ذات التصميم الهندسي الجديد المتميز عن شكل ومضامين النقود التي ضربها الحكام الذين تعاقبوا على حكم بلاد المغرب

---

(١) السياسة والدين عند ابن خلدون لجورج لابيكا ، ترجمة موسى وهبي وشوقي دوهيبي ص ١٧٧ .

الإسلامي والأندلس قبل ظهور الموحدين ، وجميع النقود التي ضربت في هذه الفترة المبكرة سواء أكانت فضية أم ذهبية تحمل اسم ولقب الخليفة عبد المؤمن « أمير المؤمنين » غير أن الظاهرة التي تستوجب الوقوف حقاً ، هي أن جل هذه النقود مجرد من تاريخ الضرب ، ولذلك لا بد لنا إزاء هذه الظاهرة من الاحتكام إلى المصادر التاريخية التي أشارت إلى هذا الحدث ، وخصوصاً تحديد المناسبة التي لقب فيها عبد المؤمن باللقب الخليفي « أمير المؤمنين » ، ومن هذه المصادر نذكر كتاب « المعجب في تلخيص أخبار المغرب » لعبد الواحد المراكشي الذي ذكر أثناء حديثه عن الحرب بين المرابطين والموحدين سبب تسمية عبد المؤمن بلقب « أمير المؤمنين » خلال الإعداد البشري والمعنوي لمعركة البحيرة ٥٢٤ هـ ، حيث أمر المهدي بن تومرت عبدَ المؤمن على جيش الموحدين فقال : « أنتم المؤمنون وهذا أميركم » (١) فاستحق عبد المؤمن من ذلك اليوم لقب أمير المؤمنين . ونعتقد أن ذلك كان من بين الأمور التي شجعت هذا الرجل على سرعة نقشه على النقود أولاً ، ثم إعلان نفسه أميراً للمؤمنين بعد فتح مراكش ثانياً .

ومع ذلك فإنّ مسألة تحديد تاريخ ظهور هذا اللقب على النقود تبقى معلقة ، ويصعب على الباحث إعطاء إجابة محددة فيها ، بسبب خلو النقود الموحدية جميعها من تاريخ الضرب ، لكن من وجهة النظر التاريخية فقد فَصَّل فيها المؤرخون رغم اختلافهم حول السنة التي ظهر فيها عبد المؤمن رسمياً أميراً للموحدين (٢) بعد البيعة العامة ، وكيفما كان الأمر فالذي يستشف من سير الحوادث وكلام المؤرخين أن عبد المؤمن قد وفق في الوصول إلى خلافة الموحدين ، التي أكد الإمام ابن تومرت على وجوبها وأحقيتها في الظهور ، كما يبدو ذلك من مخاطبته للصبيان : « إنما الله إله واحد ، والرسول حق ، والمهدي حق ، والخليفة حق » (٣).

---

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمراكشي ص ١٩٢ .

(٢) من المؤرخين من ذكر سنة ٥٢٦ هـ ، ومنهم من ذكر ٥٢٧ هـ و ٥٢٩ هـ .

(٣) كتاب أخبار المهدي بن تومرت لأبي بكر البيدق ص ٣٦ .

وتظهر شخصية عبد المؤمن كما جسدتها النقود في نظام الوراثة الذي أعلنه بعد تولي الخلافة بعدة سنوات ، ممثلاً في العهد لولده الأكبر محمد ، إذ ليس هناك شك فيما للنقود (المسكوكات) الذهبية من أهمية خاصة في تشخيص ومعرفة الأحداث التي تتعلق بالمدة التي ضربت فيها ، فالسكة هي الحَكَمُ إذا ما تناقضت الروايات والأقوال حول شخصية خليفة أو حاكم برز فجأة على مسرح الأحداث السياسية ثم اختفى فجأة .

وقبل أن نعرض لهذا الحدث كما صورته النقود ، لا بد من الإشارة إلى التغير الذي أدخله عبد المؤمن في هيكل السلطة ، إذ كانت هذه عند وفاة المهدي بن تومرت عبارة عن سلطة شيوخ مجموعات القبائل الذين تجمعهم مجالس مختلفة ، فقام عبد المؤمن بنقل هذا الشكل من الحكم الجماعي إلى سلطة قريبة من سلطة الملوك (١). هذه السلطة الجديدة يتمتع بها هو وأفراد أسرته ، والملاحظ أن عبد المؤمن قد نفذ هذا التغير الجذري في السلطة من خلال مجموعة من الإجراءات والعمليات المتتالية (٢) ، لعل أهمها جميعاً إقدام عبد المؤمن بن علي على تعيين ولاية العهد في أحد أبنائه ، وقد شرح ابن الأثير تفاصيل هذه الخطوة الجريئة بقوله : « في هذه السنة أمر عبد المؤمن بالبيعة لولده محمد بولاية عهده ، وكان الشرط والقاعدة بين عبد المؤمن وبين عمر الهنتاتي أن يلي عمر الأمر بعد عبد المؤمن ، فلما تمكن عبد المؤمن من الملك وكثر أولاده ، أحب أن ينتقل الملك إليهم ، فأحضر أمراء العرب من هلال زغبة وعدي وغيرهم إليه ووصلهم وأحسن إليهم ، ووضع عليهم من يقول

---

(١) تاريخ المغرب والأندلس لأحمد بدر ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥ .

(٢) بدأت هذه العملية بإدخال القبائل العربية البدوية إلى المغرب الأقصى بعد أن كانت مضاربها لا تتجاوز المغرب الأوسط (الجزائر) وخاصة في منطقة بو سعادة ، ولما هزمهم عبد المؤمن أقنعهم بدخول المغرب طوعاً أو أخذ رهائن منهم ـ ويبدو أن السبب الذي تقدمه الروايات هو الاستعانة بهم للجهاد في الأندلس ـ ولكن الحقيقة غير ذلك فقد ظهر الخلاف واضحاً بين شيوخ الموحدين عقب الحملة التي قضت على الحماديين سنة ٥٤٧ هـ ، حيث أظهر أخوان من أخوة المهدي مع شيوخ آخرين عداوة سافرة لعبد المؤمن ، مما جعله يحتمي بهذه القوة ، وهكذا بعد أقل من ثلاث سنوات من اعتماده على القوة خطا عبد المؤمن خطوة جريئة فعلاً نحو حصر الحكم في أسرته ، وذلك بمبايعة أحد أبنائه للعهد .

لهم ليطلبوا من عبد المؤمن ويقولوا له : نريد أن نجعل ولي عهد من ولدك ، يرجع النَّاس إليه بعدك ، ففعلوا ذلك ، فلم يجبهم إكراماً لعمر الهنتاتي لعلو منزلته في الموحدين ، وقال لهم : إنَّ الأمر لأبي حفص عمر ، فلما علم عمر بذلك خاف على نفسه ، فحضر عند عبد المؤمن وأجاب إلى خلع نفسه ، فحينئذ بويع لمحمد بولاية العهد ، وكتب إلى جميع البلاد بذلك ، وخطب له فيها جميعها ، فأخرج عبد المؤمن في ذلك اليوم من الأموال شيئاً كثيراً (١) ، وبهذا الإجراء عين عبد المؤمن أولاده على الأقاليم والولايات تمهيداً للاستئثار بالسلطة نهائياً .

يقول ابن الأثير : « فأخرج عبد المؤمن في ذلك اليوم من الأموال شيئاً كثيراً » . ولا شك أن تلك الأموال التي وزعت على النَّاس ، كانت ممثلة في النقود التي أخرجتها دور السكة لأول مرة باسم ولي العهد « أبو عبد الله محمد » (٥٥١ – ٥٥٨ هـ) تخليداً لهذه الذكرى . وقد كانت هذه النقود الذهبية مثار جدال بين علماء النميات الذين أشكل عليهم الأمر في معرفة اسم صاحبها ، فنسبوها خطأً إلى محمد الناصر رابع خلفاء الموحدين الذي حكم بين (٥٩٥ – ٦١٠ هـ) ، على أساس أنها حملت اسمه وكنيته ولقبه : « الأمير الأجل – أبو عبد الله محمد » ، وقد اختلط الأمر على هؤلاء العلماء لتشابه وتماثل اسم الأميرين : أبو عبد الله محمد بن عبد المؤمن ، وأبو عبد الله محمد الناصر بن يعقوب المنصور ، دون البحث والتحقيق في الظروف والملابسات والمناسبة التي ظهرت فيها هذه النقود ، وعليها هذا اللقب الفخري المركب « الأمير الأجل » .

وكانت حجة هؤلاء الباحثين في إصدار هذا الحكم ما ورد بشأن هذه المسألة في المصادر التي تذكر بأن أبا يوسف يعقوب المنصور كان يتعجل البيعة لولده وولي عهده « أبو عبد الله محمد » ، لضمان ولاية العهد له ، ولا سيما الوثيقة المتضمنة للبيعة التي كتبها أهل قرطبة بمبايعة ولي العهد أبي عبد الله محمد ، وذلك في أوائل شهر ذي القعدة من سنة ٥٨٨ هـ(٢) .

---

(١) الكامل في التاريخ لابن الأثير ١١ / ٢١١ .

(٢) نقلاً عن عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس ، القسم الثاني لعبد الله عنان ص ١٩٠ ، ١٩١ .

أمَّا نصوص هذا النقد فهي كالتالي (لوحة ٦) :

– الوجه :

أ) الهامش :

١ – وإلهكم

٢ – إله واحد

٣ – لا إله إلا هو

٤ – الرحمن الرحيم

ب) المركز :

١ – بسم الله الرحمن الرحيم

٢ – لا إله إلا الله

٣ – محمد رسول الله

٤ – المهدي إمام الأمة

– الظهر (لوحة ٤) :

أ) الهامش :

١ – الأمير الأجل

٢ – أبو عبد الله

٣ – محمد بن

٤ – أمير المؤمنين (١)

---

(١) تعتبر عبارة (ابن أمير المؤمنين) بالسطرين ٣ – ٤ ، المفتاح في التعرف على صاحب النقد ، وهي حجة قاطعة في نسبة جميع النقود التي تحمل هذه الخصائص إلى محمد بن عبد المؤمن ، الذي يعتبر أول من تلقب بـ« الأمير الأجل » ، ومما يؤكد هذه النسبة ما سجل بكتابة مركز الظهر ، والتي تشير إلى الخليفة عبد المؤمن بن علي .

ب) المركز :

١ - القائم بأمر الله

٢ - الخليفة أبو محمد

٣ - عبد المؤمن بن علي

٤ - أمير المؤمنين

والحجة في كتابة مركز الظهر التي تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أنها لأبي عبد الله محمد بن عبد المؤمن بن علي وولي عهده ، يدل على ذلك أنَّ القائم بأمر الله (أي نشر الدين) هو عبد المؤمن نفسه ، كما أن عبارة (ابن أمير المؤمنين) الواردة بكتابة هامش الظهر (السطر الرابع) تظهر لأول مرة على السكة الذهبية الموحدية .

وهنا تظهر معالم شخصية عبد المؤمن القوية في التسمية بلقب (الخليفة) بالسطر الثاني من الكتابة المركزية ، مما يؤكد فكرة تطلع هذا الخليفة إلى حكم العالم الإسلامي بدلاً من الخليفة العباسي الذي أصبح عاجزاً عن تولي هذا الأمر ، إذ كان يرى نفسه وأسرته من الموحدين أحق بحكم العالم الإسلامي وحماية الحرمين الشريفين [١] .

ويبدو أن الدعوة الموحدية الجديدة قد بهرت عقول المغاربة ، يدل على ذلك هذه السرعة العجيبة التي انتشرت فيها ، والنجاح الكبير الذي أحرزته في وقت قصير ، وتظهر عبقرية عبد المؤمن السياسية في أنه نجح في توحيد المغرب الإسلامي وأجزاء من الأندلس لأول مرة في التاريخ ، وبعد أن كانت أجزاؤه موزعة بين قوى سياسية (مثل الزيريين والحماديين والمرابطين) لكل منها مجالها الحيوي ، أصبحت تابعة للخلافة المركزية في مراكش .

---

(١) تاريخ المغرب والأندلس لأحمد بدر ص ٢٤٤ .

ويدعم هذا التوحيد السياسي ما شيده من دور السكة التي انتشرت على مساحة واسعة في المغرب والأندلس بشكل لم يسبق له مثيل ، والتي كانت مهمتها إصدار النقود الموحدية دليل السيادة والسلطان ، ومن آثار شخصية عبد المؤمن أن اسمه وألقابه الخلافية مثل (القائم بأمر الله) و (الخليفة أبو عبد المؤمن بن علي أمير المؤمنين) ، بقيت ثابتة على السكة الذهبية إلى سقوط الدولة سنة ٦٦٨هـ – ١٢٦٩م .

٢ – الناحية الدينية :

عبر الخليفة عبد المؤمن بن علي عن معلم من معالم السياسة والعقيدة في المغرب الإسلامي ، ويعتبر عمله في مجموعه تكملة للعمل الذي قام به ابن تومرت في نشر مبادئه، وبناء الدولة القائمة على أساسه ، ولا شك أنه نجح نجاحاً كبيراً عندما وسع سلطان حركة الموحدين إلى تلك الحدود التي ذكرناها ، بعد ما كان هذا السلطان منحصراً في جبال الأطلس الأعلى عند وفاة المهدي ، ومع أنّه لم يتم له تحقيق ما نادى به المهدي بنشر عقيدة التوحيد في ديار الإسلام كلها ومقاتلة الدجال في فلسطين ، إلا أنه أوصل سلطان الدولة إلى حدود لم تتجاوزها إلا قليلاً طوال مدة حكمها ، وخلال مراحل ازدهارها بعد وفاته ، وفضلاً عن ذلك فقد كان عبد المؤمن وفياً لمبادىء ابن تومرت ، يدل على ذلك استمراره في حفظ مبادئه ، وأمر النَّاس بحفظها ، حتَّى أن مجموعة من العقائد المتبقية عن المهدي ، وهي أعز ما يطلب ، إنما جمعها عبد المؤمن نفسه ، ويتجلى عمله في ميدان العقيدة ما قام به من محاربة المنكر وأهل الرأي وكتب فروع الفقه المالكية ، كما هي سائدة عند المغاربة والأندلسيين بشكل دائم ، ولا سيما عند المرابطين ، « فأمر بتحريق كتب الفروع ورد النَّاس إلى قراءة الحديث ، وكتب بذلك إلى جميع طلبة المغرب والعدوة »[1] .

---

(١) الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس لابن أبي زرع ص ١٩٥ .

ولكن هناك من الباحثين المعاصرين [١] من يرى أن عبد المؤمن لم يكن وفياً لتعاليم المهدي بن تومرت إطلاقاً ، فعلى الرغم من أنّه كان ورعاً شديد الورع وشديد الالتزام بالسنن الدينية التي استنها المهدي ، إلا أنه لم يتوفر له البيان نفسه ولا الإقناع نفسه ، يدل على ذلك تلك النصوص التي كتبها حول أمور الدين ، فجلها يبعث على الملل ، لعدم احتوائها على شيء مهم ، يضاف إلى ذلك أن عبد المؤمن نفسه لم يحتفظ بشيء منها ، سوى صرامة ابن تومرت في الميدان ، فلما استولى على إفريقية وتحرير المهدية من النورمانديين ، على حد تعبير ابن الأثير [٢] : « عرض الإسلام على من بها من اليهود والنصارى ، فمن أسلم سلم ، ومن امتنع قتل » .

ومهما يكن من أمر اتهام هذا الباحث لشخصية عبد المؤمن اتجاه مبادىء أستاذه الأول، إلا أن الواقع التاريخي المدعم بالبيانات المتوفرة ، وكذا الأعمال المعتبرة التي حققها في ميدان إصلاح العقيدة ونشر مبادىء التوحيد ، كفيلة بأن تبعده عن هذه التهمة الواهية، وترفعه إلى مصاف العلماء والمفكرين الذين كانوا ينفذون تطبيق أفكارهم ونظرياتهم في الميدان عملياً ، وهو ما تحقق لابن تومرت أولاً ، ثم لعبد المؤمن بن علي ثانياً، حيث نجحا وأخفق الآخرون ، وتبلورت النتائج التطبيقية لهذا المنهج الجديد فيما نقشه عبد المؤمن بن علي على النقود من نصوص دينية كانت بمثابة كتاب مفتوح ، يقرأه الناس في المناطق القريبة والبعيدة ، وستكون لنا وقفة مع هذا الموضوع بعد حين .

وفي ضوء الجهود التي بذلت ، والنتائج التي تحققت في عهد هذا الخليفة ، وخلفائه من بعده ، يمكن القول بأن الفكر العقدي والفلسفي في المغرب الإسلامي قد دخل ضمن إشكالية أساسية تمثلت في بناء العقيدة الإسلامية على الحقيقة ودعم النقل بالعقل ، وبذلك عبر الفكر المغربي على عهد الموحدين انطلاقاً منها عن همومه الدينية والسياسية ، التي

---

(١) حركة الموحدين في المغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر لروجي لو تورنو ص ٦٧ .

(٢) الكامل في التاريخ ٩ / ٦٣ .

تجاذبت الأجزاء العباسية والفاطمية من العالم الإسلامي [١]، وهذا ما دعا ابن تومرت إلى تقويم طريقة الانتماء إلى هذه الإشكالية ، ولما كان المرابطون يشجعون عقيدة قائمة على النقل فقط ، فقد وجب إصلاحها بدعمها بالعقل ، إذ رأى المهدي في عقيدة المرابطين تصوراً مشبهاً ومجسماً لله ، بسبب إهمالهم في ميدان الشريعة : الأصول المقدسة ، معتمدين الرأي وكتب الفروع (الفقه) المالكية ، ولذلك لم يستطيعوا قراءة هذه الأصول المقدسة بمضامينها المفهومية الأصيلة ، ولا دعموها عقلياً ، فجاءت عقيدتهم عقيدة قوامها التجسيم بدل التوحيد والتنزيه – حسب رأي ابن تومرت – .

وهذا يعني – حسب مذهبه – أن تصحيح العقيدة لا يتحقق إلا بنبذ التقليد ، والعودة إلى الأصول ، انطلاقاً من قراءة عقلية للنصوص المقدسة التي تتحدث عن الله تعالى، والمنظمة لعلاقة الإنسان به .

هذه جملة من الأسباب دفعت ابن تومرت إلى إنتاج خطاب عقدي ، وإلى العمل على تحقيقه ميدانياً بممارسة سياسية وعسكرية ، وهو ما طبع الدعوة أو الحركة الموحدية بأنها ثورة دينية ومعرفية وثقافية ، معبرة بذلك عن مرحلة أساسية من مراحل التطور الحضاري للمغرب الإسلامي ، مرحلة النمو والطموح وتبلور الاتجاهات العقيلة في جميع نواحي الحياة الاجتماعية والثقافية [٢] . ولهذا خصص ابن تومرت أجزاء من كتابه « أعز ما يطلب » وممارسة السياسة لتجسيد عقيدة قوامها التوحيد والتنزيه المطلقان ، الشيء الذي

---

(١) الخطاب العقيدي بين ابن تومرت وابن الخطيب لعبد الواحد العسري ، مجلة كلية الآداب بتطوان – عدد خاص بندوة ابن الخطيب ، العدد ٢ ، السنة ١٩٨٧ ، ص ٤٢٧ .

(٢) المقال السابق لعبد الواحد العسري ، ص ٤٣٠ ، وهنا لا بد من الإشارة إلى أنه رغم تميز الفكر الموحدي التومرتي بهذه الخصائص الجديدة ، فلم ينج هو الآخر من روح الانتقاد والاتهام خصوصاً من طرف الفكر الصوفي آنذاك ، والذي واجه الموحدين وعقيدتهم ، نذكر على سبيل المثال لا الحصر ، « الصلاة المشيشية للمولى عبد السلام » التي كانت رد فعل عنيد ضد عقيدة ابن تومرت حيث يقول : « اللهم أخرجني من أوحال التوحيد » .

دعا إلى اعتماد وسائل متعددة منها وسيلة تعلم واكتساب التوحيد ، ووسيلة الحرب والتقتيل من أجل التوحيد ، وذهب إلى أبعد من ذلك فقرر وجوب العلم بالتوحيد وتقديمه على العبادة ، ثم يقرر أن إثبات العلم بالتوحيد لا يكون إلا عن طريق العقل .

هذه الأفكار والمفاهيم الجديدة في ميدان العقيدة تولى مهمة نشرها وتوصيلها إلى الأفراد والجماعات الخليفة عبد المؤمن بن علي ، وذلك باستعمال النقود بما تحمله من نصوص وآيات وعبارات وجمل دينية تشرح مضامين العقيدة ، لما للنقود من تأثير مباشر على المتعاملين بها ، ولأن النقود هي الوسائل الإعلامية والدعائية في ذلك الوقت ، تيسر عمليتي التوصيل والتأصيل بين أفراد المجتمع حكاماً ومحكومين لا فرق بين خاصتهم وعاميتهم ، وهذه المسألة بالذات هي التي دفعت عبد المؤمن إلى انتقاء العبارات والآيات المعبرة تعبيراً صادقاً دقيقاً عن هذا الأسلوب في بلورة الاتجاه الديني الجديد ، ولتدعيم وإنجاح هذه الوسيلة وتحقيق الهدف المنشود أسس العديد من دور السكة في جميع ممتلكات الدولة بالمغرب والأندلس ، لتتولى إنتاج الكميات الكبيرة من النقود لتسهيل عملية البيع والشراء من جهة ، ومن جهة ثانية لتمكين النّاس من القراءة والاطلاع على مذهب الدولة .

وكان عبد المؤمن يعي ذلك تمام الوعي ، لذلك اختار من الشعارات المنقوشة على النقود الفضية والذهبية في شكل عبارات سلسة مرنة يسهل فهمها واستيعابها على العام والخاص ، بذلك ساهمت النقود كوسائل إعلامية مقروءة في نشر الوعي حول مفهوم التوحيد . وخلاصة القول عن شخصية عبد المؤمن الدينية كما جسدتها نقوده أنه كان رجلاً حكيماً ، ومسلماً مخلصاً ، شديد الالتزام بتطبيق مبادىء الدين الإسلامي تطبيقاً فعلياً ، وكان رحمه الله لا يتسامح مع من خرج عن الشرع أو أخل بفريضة من فرائض الصلاة أو الصوم .

ومن مظاهر سياسته الدينية الاهتمام بالجيل الناشيء الذي يتوقف عليه مستقبل الأمة، وهو ما أشار إليه ابن القطان بقوله : « ومن مكارم عبد المؤمن حضه النَّاس على العلم، وإرادته لهم ولبنيهم ما يريده لنفسه ولبنيه . . . واستدعاؤه الصبيان الصغار من أبناء إشبيلية وقرطبة وفاس وتلمسان إلى حضرته ليعلمهم ويحفظهم القرآن والحديث » (١).

ويضيف صاحب كتاب « الحلل الموشية » : « إنَّ هؤلاء الطلبة كانوا يدربون على ركوب الخيل والرمي بالقوس وعلى السباحة والتجديف في بحيرة صنعها الخليفة خارج بستان ، وأن عددهم بلغ ثلاثة آلاف طالباً كأنهم أبناء ليلة واحدة » (٢).

٣ - الناحية الاقتصادية :

والراجح أن عبد المؤمن بن علي منذ اعتلائه عرش الخلافة الموحدية في مراكش قد رأى أن حق الخليفة في ضرب المسكوكات موزع بين حكام وقواد من أمثال المرابطين في المغرب الأقصى والأندلس ، والحماديين والزيريين في المغربين الأوسط والأدنى (إفريقية) ، ولما كانت السكة – كما يذكر ابن خلدون في مقدمته – أهم شارة من شارات الملك والسلطان، « وهي وظيفة ضرورية للملك ، إذ بها يتميز الخالص من المغشوش بين الناس في النقود عند المعاملات ، ويتقون في سلامتها الغش بختم السلطان عليها بتلك النقوش المعروفة » (٣).

ويستطرد ابن خلدون مشيراً إلى استحداث الموحدين لسكة جديدة بقوله (٤) : « ولمَّا جاءت دولة الموحدين كان مما سنَّ لهم المهدي اتخاذ سكة الدرهم مربع الشكل ، وأن يرسم في دائرة الدينار شكل مربع في وسطه ، ويملأ من أحد الجانبين تهليلاً وتحميداً ، ومن

(١) نظم الجمان لابن القطان ص .

(٢) الحلل الموشية لمجهول ص ١٢٥ .

(٣) المقدمة لابن خلدون ٢ / ٧٠١ .

(٤) المصدر نفسه ٢ / ٧٠٢ .

الجانب الآخر كَتْباً في السطور باسمه واسم الخلفاء من بعده ، ففعل ذلك الموحدون ، وكانت سكتهم على هذا الشكل لهذا العهد » .

ولمَّا كانت (أي السكة) لا تقل عن ذكر اسم الخليفة في الخطبة يوم الجمعة ، فإنَّ عبد المؤمن وجد لزاماً عليه أن يذكر هذا الحق للرئيس الأعلى للدولة الموحدية ، وهو الخليفة الموحدي وحده ، ولم يكن ليتأتى له ذلك إلا بعد أن يقضي على القوى السياسية المتبقية في المغرب والأندلس ، فقضى على الحماديين في المغرب الأوسط ، وطرد النورمانديين من تونس والمهدية ، واستولى على طرابلس وما وراءها ، هذا فضلاً عن ضم الأجزاء الغربية والوسطىَ من الأندلس ، وفي قضائه على هذه الفئات كلها قضاء على مسكوكاتهم التي كانوا قد ضربوها بأسمائهم ، وبذلك نجح في توحيد المغرب الإسلامي وأجزاء من الأندلس تحت سلطة عليا واحدة هي سلطة عبد المؤمن بن علي .

وإذا كانت هذه الدوافع هي التي دفعت الخليفة إلى توحيد النظام النقدي للمغرب لأول مرة في التاريخ ، فإنَّ الدوافع الاقتصادية تكمن في انعدام وجود عملة ذهبية مغربية موحدة حتى عهد عبد المؤمن بن علي ، على الرغم من مضي خمسة قرون ونيف .

وهكذا تعامل المسلمون في المغرب الإسلامي بدنانير دولة مختلفة الأحجام والأوزان [1] ، وارتبطوا بأسعارها وأوزانها ومعيارها ، ولمَّا كانت الدنانير هي العملات الرئيسية في الاقتصاد المغربي رأى عبد المؤمن أنه لا يمكن أن تستمر الأوضاع الاقتصادية والأنظمة النقدية على هذه الوتيرة ، ولذلك فكر في إيجاد بديل يكون في مستوى هذا الحدث ، ولن يكون ذلك إلا بتحرير النظام الاقتصادي المغربي من هذه الفوضى النقدية المتمثلة في كثرة العملات والوسطاء .

---

(١) كانت هناك عملات كثيرة تتجاذب العملات النقدية والاقتصادية في بلدان المغرب الإسلامي في العصر الإسلامي مثل النقود الأموية بالأندلس والإدريسية ، ثم المدرارية ، والأغلبية ثم الفاطمية التي استمرت قاعدة للتعامل عند الزيريين ، هذا فضلاً عن الدراهم والدنانير العباسية ثم المرابطية .

وبالرغم من هذه الدوافع السياسية والاقتصادية والدينية فإنَّ الخليفة عبد المؤمن كان يقدر تماماً خطورة الميدان النقدي إذا استمرت الأحوال على ما كانت عليه . والواقع أنَّ هذا الموضوع – أي إصلاح النظام النقدي – يعد من الموضوعات المهمة لدراسة السكة الموحدية، ولن نتطرق لتفاصيله ،ولكن سنحاول أن نصل إلى الحقائق مباشرة . لعل هذه المحاولة الناجحة (التي تعد تجربة تاريخية رائدة في ميدان الوحدة المغاربية جديرة بأن تكون مثالاً يحتذى) ، أقول : هذه المحاولة أخفق الملوك والسلاطين في تحقيقها باستثناء عبد الملك بن مروان ، محرر الاقتصاد الإسلامي من فلك الدنانير البيزنطية ، بضرب العملة العربية الإسلامية الخالصة . وستبقى هذه المأثرة مرتبطة بشخصية الخليفة عبد المؤمن ، موحد النظام الاقتصادي المغربي على أسس نقدية موحدة ، وقدشمل هذا التنظيم المالي كل بلدان وممتلكات الخلافة الموحدية .

ومن آثار هذه السياسة أنه أمر بتكسير أراضي إفريقية والمغرب سنة ٥٥٥هـ/ ١١٦٠م. « وفي هذه السنة (أي ٥٥٥ هـ) أمر عبد المؤمن بتكسير بلاد إفريقية والمغرب ، وكسر بلاد إفريقية من برقة إلى بلاد نول من السوس الأقصى بالفراسخ [١] والأميال [٢] ، طولاً وعرضاً ، فأسقط من التكسير الثلث في الجبال والشعاري والأنهار والسبخات والطرقات والحزون وما بقي سقط عليه الخراج ، وألزم كل قبيلة قسطها من الزرع والورق ، فهو أول من أحدث ذلك بالمغرب » [٣] .

ويعتبر هذا النص ذا قيمة تاريخية واقتصادية ، لأنه يؤرخ لأول مشروع استصلاحي للأراضي الخصبة الصالحة للفلاحة في تاريخ المغرب الإسلامي عامة ، والعهد الموحدي خاصة .

---

(١) الفرسخ يساوي حوالي ٥٥٤٤ م .

(٢) الميل يساوي ١٥٠٠ متر أو ١٦٠٠ متر .

(٣) روض القرطاس لابن أبي زرع ص ١٨٨ – ١٨٩ .

وهذا المشروع الفريد يعتبر تكملة للمشاريع الموحدية التي وضع قواعدها الأولى الخليفة عبد المؤمن بن علي ، ولكن الظاهرة اللافتة للنظر التي تستحق الدراسة في هذا الإجراء هو فرض ضريبة الخراج بدل العشر ، وحتّى لو افترضنا بأن كلمة « الخراج » قد تشير إلى الضرائب عامة ، فإنّ الذي يثير التساؤل ويستوجب الوقوف عنده هو أنّ المؤرخ ابن أبي زرع الذي أورد هذا النص يتبعه بذكر كمية هذه الضريبة في الأندلس عندما يتحدث عن جماعة أعفوا منها في عهده : « وحررت أملاكهم ، فلم تزل محررة إلى انقضاء أيامهم فليس في أملاكهم رباعة وجميع بلاد الأندلس مربعة »(١).

ومهما يكن من أمر هذه المسألة فإنها لا تعدو أن تكون الكلمة خراجاً كبير الكمية يصل إلى الربع ، وهذا يتفق مع اعتبار الموحدين لسكان البلاد التي خضعت لسلطانهم غير مسلمين ما داموا غير موحدين ، كما أنّه ينسجم مع معاملتهم للبلاد التي قاومتهم في قتل الأعداد الكبيرة ، ورفض منح الأمان لمن يستسلم قبل السقوط ، وليس معنى هذا أنّه كانت للموحدين سياسية ضرائبية ثابتة ، تطبق على الجميع ، خلال مراحل التاريخ الموحدي ، بل كانت مرتبطة بموقف السكان من الموحدين(٢).

ومن الأمثلة على هذه السياسة ما حدث في تونس التي لم تثبت في مقاومة الموحدين إلا أياماً ، حيث خرج إلى عبد المؤمن سبعة عشر رجلاً من أعيان البلد يسألونه الأمان لأهل بلدهم في أنفسهم وأهليهم وأموالهم ، فإنّه لم يمنح ذلك إلا لهؤلاء الأعيان لمبادرتهم إلى الطاعة ، أمّا بقية أهل البلد فقد أمنهم في أنفسهم وأهاليهم وقاسمهم على أموالهم وأملاكهم ، وبعد أن نفذ أمناؤه مقاسمة الأموال ، أخذ من سكانهم أجرة عن نصف مساكنهم(٣).

---

(١) المصدر نفسه ص ١٨٩ . ويبدو أن هناك خلطاً في كلام ابن أبي زرع بين فرض الخراج وطريقة جبايته ، والإشكال المطروح هو أن معظم المصادر والمراجع تسمي كل ما يجبى خراجاً إلا الزكاة .

(٢) تاريخ المغرب والأندلس للدكتور أحمد بدر ص ٢٤٧ .

(٣) الكامل في التاريخ لابن الأثير ٩ / ٦٤ ، ٦٥ .

والملاحظ أنّه كانت للحروب الدامية بين المرابطين والموحدين أثرها الواضح على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، فاضطربت الحياة الاقتصادية اضطراباً لا نظير له ، فغلت الأسعار وقلت الأقوات وسادت الفوضى والخوف ، وانتشر اللصوص في الطرقات ، لانعدام الأمن والاستقرار ، ولم تنته هذه الفوضى بالقضاء على المرابطين وقيام دولة الموحدين ، بل انتشرت الثورات ضد الموحدين في كل ناحية ، ولم يستطيعوا إخمادها وتخليص البلاد منها إلا سنة ٥٤٩ هـ / ١١٥٤ م على يد عبد المؤمن ، ومنذ ذلك التاريخ عاد الأمن والاستقرار فأخذت الحياة الاقتصادية تنتعش وتحسنت أحوال الرعية ، والمعروف أن الحياة في المغرب تقوم أصلاً على الزراعة أو الفلاحة ، حتّى إن ابن عبدون يقول في هذا الشأن : « فالفلاحة هي العمران ... وببطلتها تفسد الأحوال وينحل كل نظام » .

٤ - الناحية الفنية :

وإذا كنا قد أتينا على مناقشة أهم الصفات والأبعاد في شخصية عبد المؤمن بن علي، فهناك من الأبعاد والنواحي الأخرى ما لم نشر إليه بعد ، والتي لا تقل أهمية عما سبقها ، ومن بين تلك النواحي والأبعاد البعد الفني الذي لم يلق هو الآخر اهتماماً من قبل الدارسين ومؤرخي الفنون ، على الرغم من أهميته في مجال دراسة الطرز الفنية والمعمارية ، التي اقترن ظهورها - رؤيةً وأسلوباً - بالموحدين [١]، ومن بين تلك الأساليب الفنية الجديدة والتي أُنيط بشخصية عبد المؤمن ابتكار الشكل الهندسي المربع للعملة الفضية الموحدية لأول مرة في تاريخ المسكوكات الإسلامية ، يدل على ذلك أن جميع النقود المتداولة في العالم الإسلامي شرقه وغربه إلى ذلك الوقت (القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي) كانت مدورة الشكل ، تتألف من كتابتين هامشية ومركزية في العهد الأموي ،

(١) لمزيد من التفاصيل راجع : علم النميات على عهد الموحدين للدكتور صالح بن قربة ص ٧ - ٨ ، العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين لمحمد المنوفي ص ١٠٠ وما بعدها .

ثم كتابتين هامشية ومركزية في العهد العباسي والفاطمي ، ولكن بمجيء الموحدين اختفى هذا الأسلوب الصناعي والفني في إنتاج النقود ، وحل محله ابتكار الشكل المربع المتميز بكتابتين مركزيتين من الوجه والظهر ، وفي هذا الإطار نلاحظ بروز شخصية الخليفة عبد المؤمن الذي يرجع إليه الفضل في استعمال الخط النسخ المغربي في تنفيذ نصوص الدرهم المربع وأجزائه ، فضلاً عن استعمالاته في الدنانير الذهبية استعمالاً يتميز بالجدة ومراعاة الشكل والمضمون ، وانسجام أو اقتران الكتابة بالشكل والنقد ، وتتضح الأسلوبية الجديدة في وحدة العبارات والآيات القرآنية التي زادت شكل النقود قوة وانسجاماً ، يدل على هذه الروح الفنية التي بلغها الخطاط – أو الفتاح الموحدي كما تسميه المصادر – تلك العبارات أو الجمل الدينية المنقوشة على الدراهم ، المتميزة بانسجامها وتماثلها مع الشكل (٢) (انظر اللوحات ٣–٤ –٥) ، والمجال لا يتسع لذكر تفاصيل هذه الظاهرة الفنية .

وهذا التوحيد بين الشكل والمضمون كان منطلقاً أساسياً في مختلف النواحي السياسية والمذهبية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفنية ، وكأن عبد المؤمن يهدف ضمنياً إلى تحقيق الوحدة الفنية على أساس التكامل في الأهداف والمشاريع ، وهكذا يمكن القول بأن الموحدين منذ عهد مؤسس دولتهم قد حققوا هذه الوحدة الفنية الإسلامية عبر ممتلكاتهم الواسعة ، فامتزجت فنون الأندلس ومصر والعراق بغيرها من الفنون المحلية الإسلامية ، كالفن الزيري – الحمادي والمرابطي بالفن المغربي الموحدي الجديد ، ويكفي أن نذكر في هذا المقام كتجسيد لهذه الوحدة الفنية مئذنة قلعة بني حماد ، التي كانت النموذج الذي احتذى به المعماريون ، وظهر بصورة أوضح في المنارات الثلاث : الكتبية في مراكش ، وحسان بالرباط ، والجيرالدا في إشبيلية .

ويدل الاكتفاء ببناء مئذنة واحدة في مساجد بلاد المغرب الإسلامي على وحدة المذهب الديني الذي تمسك به المغاربة ، وهو المذهب السني المالكي ، ولا يتسع المجال

للحديث عن منشآت الموحدين ومؤسساتهم في عهد الخليفة عبد المؤمن ، والتعرض لفلسفة الفن والروح التي امتاز بها الفنان الموحدي في إنجاز أعماله الفنية والصناعية .

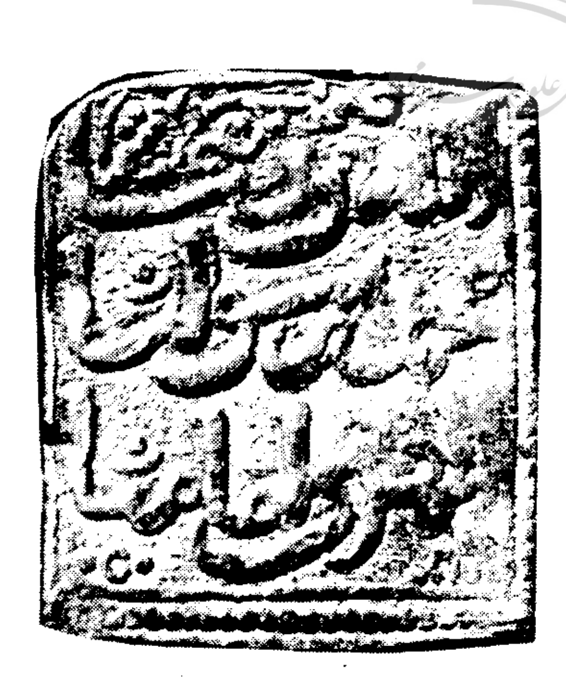
الخلاصة :

أنه كان لهذه الشخصية التاريخية دورها الإيجابي في وحدة المغرب الإسلامي سياسياً ومذهبياً ، انعكست هذه الوحدة فيما بعد على ظهور الشخصية المغاربية في مجالات الأدب والفلسفة والعلوم والفنون والعمارة ، وتميزت بلاد المغرب منذ عهد الموحدين بطرازها المعماري والفني ، وفي مجالي النقل والعقل ، فتبارى العلماء للمشاركة في المجالين ، حيث برز أمثال ابن رشد وابن زهر . . . إلخ .

ملحق الصور والأشكال الموضحة




(أ) درهم موحدي ضرب مدينة سبتة




(ب) درهم مربع ضرب مدينة تونس

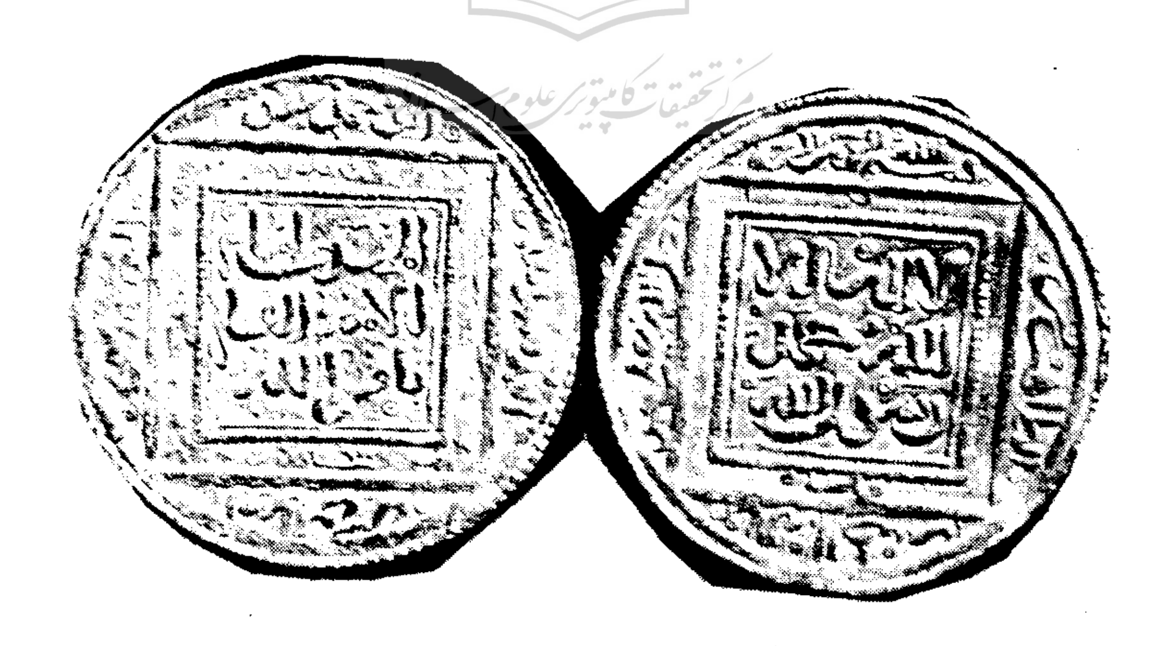
لوحة رقم (١)





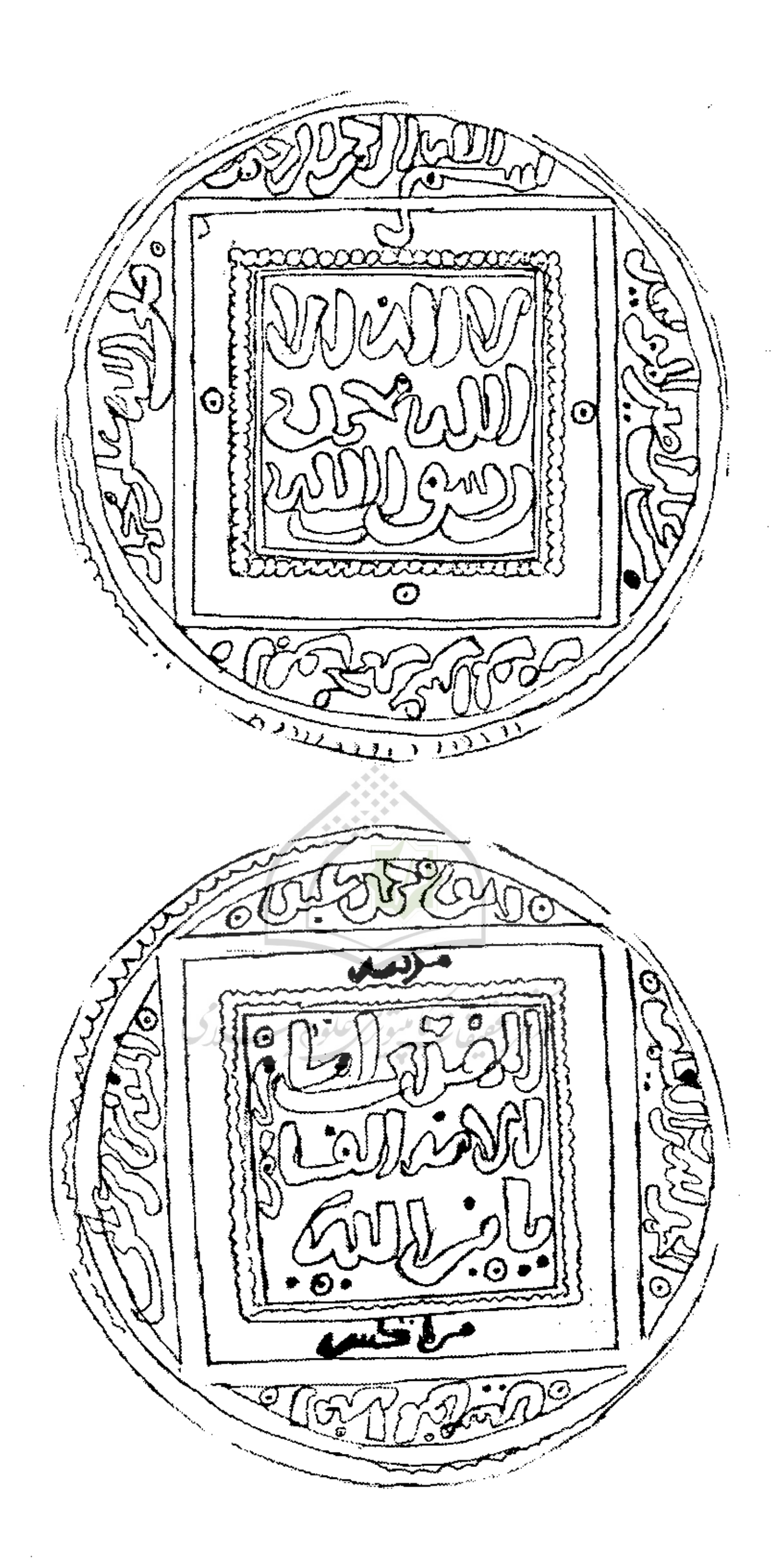
الدرهم المؤمني (نصف الدرهم)

لوحة رقم (٢)



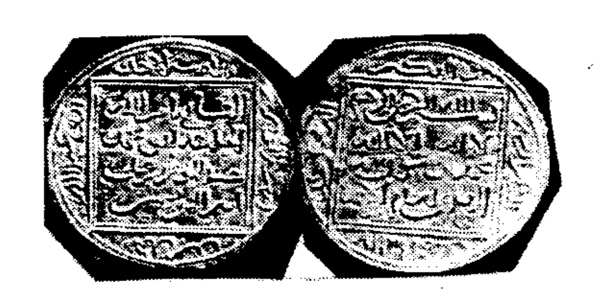
الدينار المؤمني

لوحة رقم (٣)



دينار عبد المؤمن بن علي ضرب مراكش

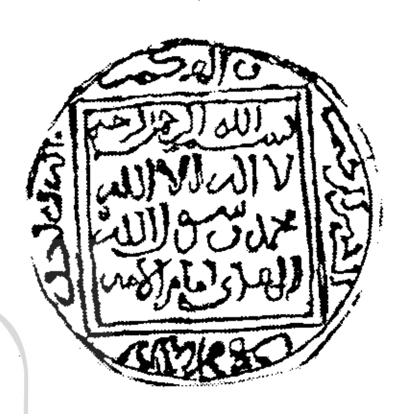
شكل رقم (١)



دينار أبي عبد الله محمد بن عبد المؤمن

لوحة رقم (٤)





دينار أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن

شكل ٢ (أ)





نصف دينار أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن

شكل ٢ (ب)



دينار أبي عبد الله الناصر

لوحة رقم (٥)



دينار أبي حفص عمر المرتضى

لوحة رقم (٦)

مصادر ومراجع البحث

أ - المصادر :

- الأنيس المطرب بروض القرطاس في ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس ، لابن أبي زرع ، طبعة أوبسالة ، تورنبرغ ١٨٤٣ م ، وطبعة دار المنصور للطباعة والوراقة - الرباط ١٩٧٣ م .

- الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة لأبي الحسن علي بن يوسف الحكيم ، تحقيق د. حسين مؤنس ، مدريد ، صحيفة الدراسات الإسلامية ١٩٥٨ ، العددان : ١ ، ٢ .

- الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية لمؤلف مجهول، تحقيق : علوش، الرباط ١٩٣٦م.

- الكامل في التاريخ لابن الأثير الجزري ، الجزآن ٩ - ١١ القاهرة ، ط. الاستقامة ، وط. بيروت ١٩٦٥ م .

- المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي ، تحقيق محمد سعيد العريان ، ومحمد العربي العلمي ، القاهرة ، الاستقامة ١٩٤٩ م .

- المقدمة لعبد الرحمن بن خلدون ، الجزء الثاني ، تحقيق علي عبد الواحد وافي ، القاهرة، لجنة البيان العربي ١٩٦٦ م .

- كتاب أخبار المهدي بن تومرت لأبي بكر البيدق ، تحقيق عبد الحميد حاجيات ، الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ١٩٨٦ م .

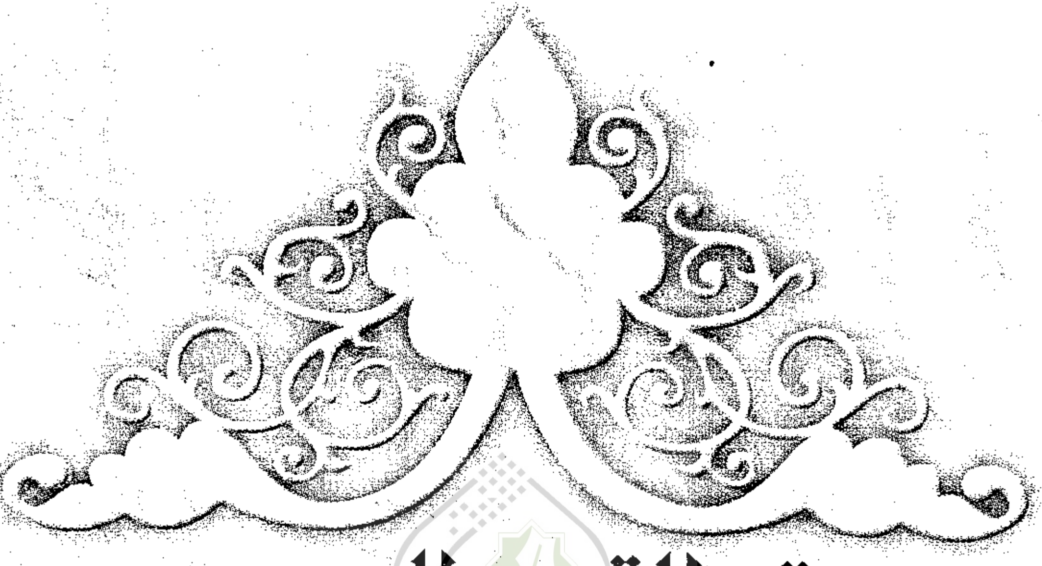
ب - المراجع :

- تاريخ المغرب والأندلس لأحمد بدر ، دمشق ، المطبعة الجديدة ١٩٨١ م .

- حركة الموحدين في المغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، ترجمه د. أمين الطيبي، ليبيا ، تونس ، الدار العربية لكتاب ١٩٨٢ م .

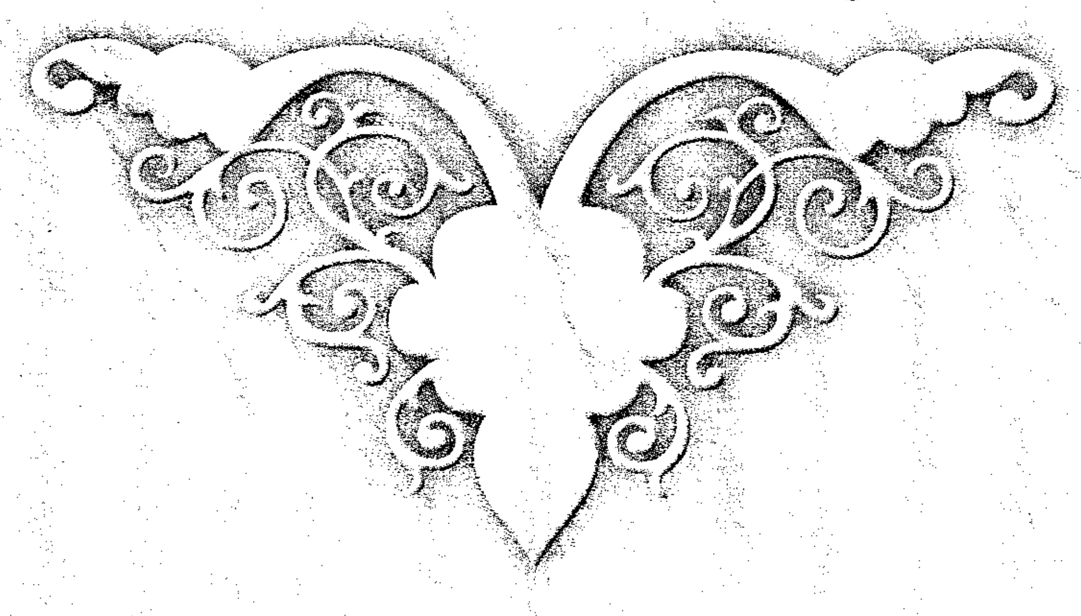
- الخطاب العقدي بين ابن تومرت وابن الخطيب ، مجلة كلية الآداب ، تطوان ، عدد خاص بندوة ابن الخطيب ١٩٨٧ م ، العدد٢ . ص ٤٢٧ - ٤٣٣ .
- العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين ، الرباط ، مولاي الحسن ١٩٥٠ م .
- علم النميات على عهدي الموحدين والمرينيين للدكتور صالح بن قربة ، بحث قدم في الندوة القومية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب ، بغداد ١٩٨٩ ص ١ - ٦٨ .
- المسكوكات المغربية على عهد الموحدين والحفصيين والمرينيين خلال القرون السادس والسابع والثامن للهجرة / ١٢-١٣-١٤ م (دراسة حضارة) ، رسالة دكتوراه الدولة لصالح بن قربة ، جامعة الجزائر ١٩٩٦م .

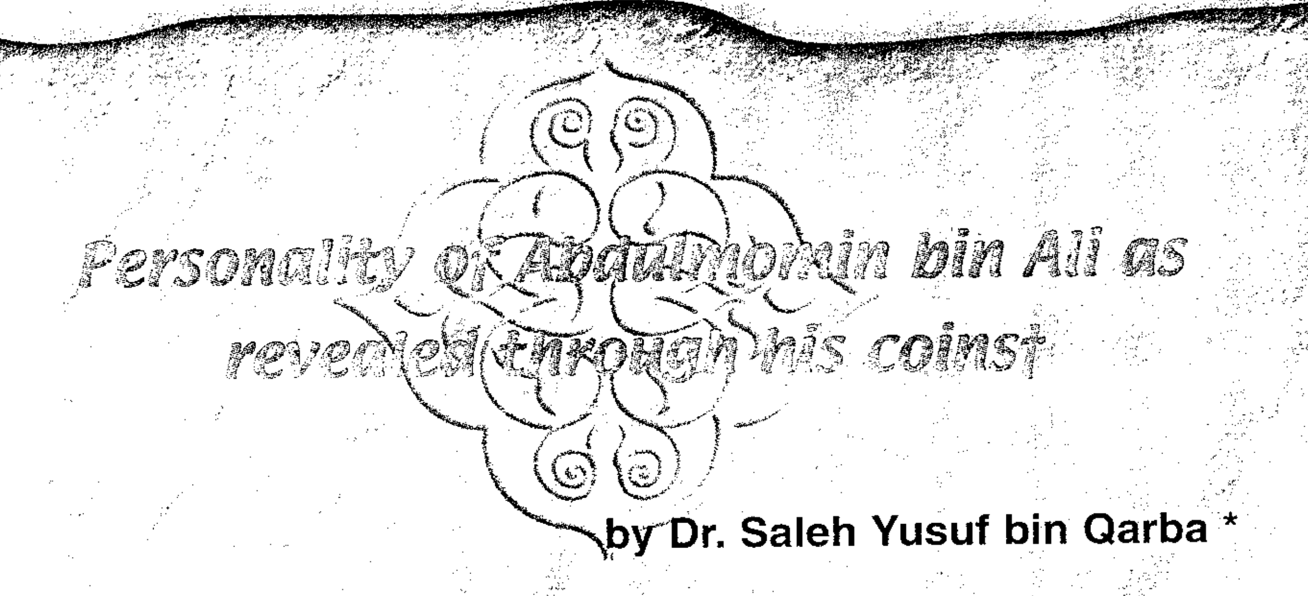
- " Contribution A L' etude des dirhems A L' epoque Almohades" par A.Bely. par . A. Bel, Hesperis-Tamauda-1933-p.1-68 .
- "Esquisse d'histoire monetaire almohado - Hafside" par. Brumschvig-R, in : Melanges william Marcais, paris 1950.
- La Moneda Arabigo- Espannola, par Rivero-c. - Madrid 1935 .
- Supplement Au catalogue des Monnaies Musulmenes de la bibliotheque Nationale de paris " Monnaies almoravides et Almohades " par BEN romdhan. M. in Revae Nunismatique. 5. serie .T.XX1-1979.p.141-175.
- the Cains of the Moors of Africa - and Spain and the Kings - and the imam's of Yemen . par. Lane poole.s. - London 1880.
- Tratado de Numismatica Arabiogo-Espanola- par. Codera. F. - Madrid 1879 .



تم القسم العربي

والحمد لله رب العالمين





Personality of Abdulmomin bin Ali as revealed through his coins†

by Dr. Saleh Yusuf bin Qarba *

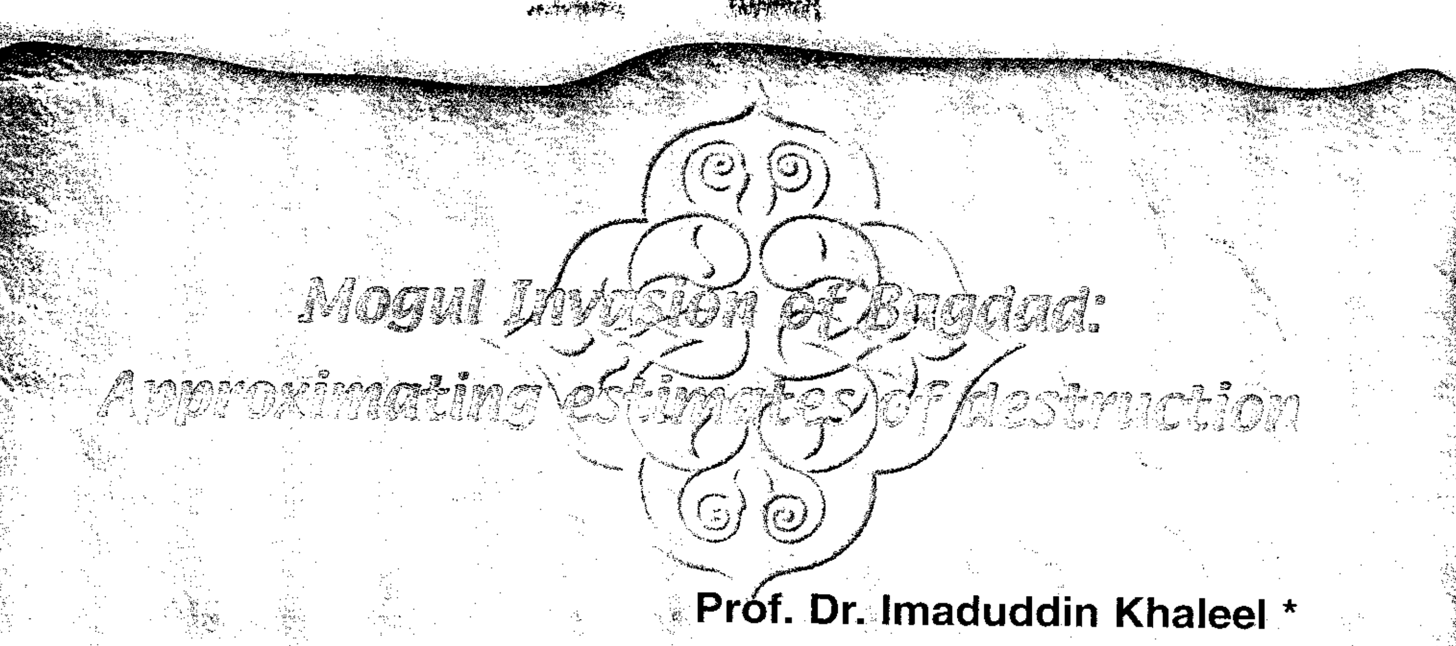
Synopsis:

The personality of the Algerian caliph, Abdul Momin bin Ali al-komi, the first Muwahhid caliph (558 AH/1162-1163 CE) has attracted the attention of Muslim historians as well as many an orientalist for his pioneering and vital role in the unification of the Muslim countries of the Maghreb and a part of Spain. Of course, the Murabateen had tried to unify the farthest and the middle parts of Maghreb as well as Spain before him but they never succeeded in completely unifying countries of Islamic Maghreb.

This person is considered to be one of the greatest founders of states in the history of Islam. That was because, at home, he strengthened the foundation of the state and streamlined the internal administration while, in foreign affairs, inspired dread and awe in the hearts of his enemies by breaking up the power of the Normandians who had occupied Tunis and Almahdia, the metropolis of Alzereen. The last battle in Almahdia (555 AH/ 1160 CE) destroyed the Christian power and removed their presence from the Islamic maghreb. Abdulmomin's fame soared still further owing to his personal qualities, his bravery, and his achievements in the field of architecture, both religious and secular.

In view of the foregoing, we decided to throw light on this historic personality and the coins he issued, coins that document the contemporary events as well as mirror his goals and aspirations.

* Lecturer and head of the scientific committee, dept. of Archeology, Faculty of Humanities, University of Algiers. Born at al-Shafqa, Geegal, Algeria
(1946 CE), obtained doctorate in Islamic Archaeology (Numismatics) from University of Algiers (1996 CE) author of several books including Moroccan numismatics from Islamic conquest to fall of Beni Hamad state.



Mogul Invasion of Bagdad: Approximating estimates of destruction

Prof. Dr. Imaduddin Khaleel *

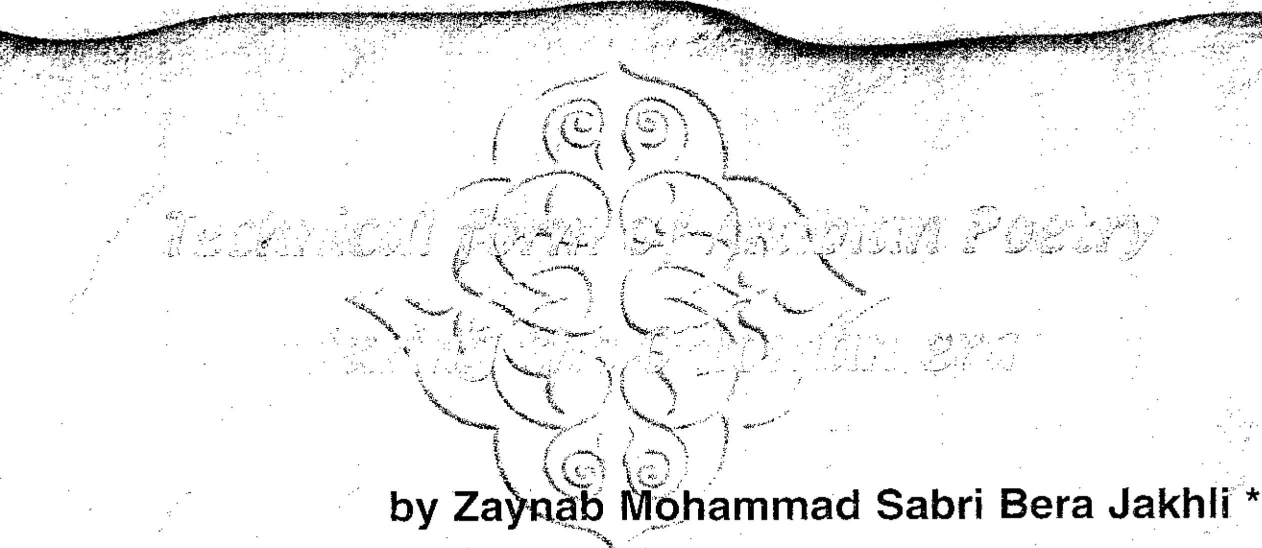
Synopsis:

A lot has been written about the fall of Bagdad at the hands of Moguls in 656 AH (1258 CE), but, if we want to approximate the extent of destruction, there seems to be need for further research, especially when we notice exaggerated accounts, conflicting dates, disparity of versions, biased approach, and an absence of minute and correct coverage of events.

This research focuses on a subject limited in scope and time, that is, Bagdad during the five weeks from the ninth of Moharram to the Middle of Safar, year 656 AH, in the following contexts:

1. Human losses (the Abbasid dynasty, the leaders, the soldiers, the elite, the sheikhs, and the citizens);
2. Material losses (property, furniture, buildings, weapons,....);
3. Cultural losses (books, schools, and learned scholars).

* Professor of Islamic history, college of Arabic and Islamic studies, Dubai. Born in 1939 CE, obtained doctorate is Islamic History from College of Arts, Ain al Shams University, Cairo (1968 CE) with honours. Author of over 50 books on history and Islamic thought and literature.



Technical Form of Arabian Poetry

by Zaynab Mohammad Sabri Bera Jakhli *

Synopsis:

Recent studies show that the Ottoman empire saw a great intellectual and literary awakening, especially in its early years and that many of its officials used to study Arabic language and write poetry in that language.

Though much of that poetry has been lost, the compilations and biographies still extant make a vast material that represents the poetic activity of that age.

The poetry of that age is noted for artistic forms in which the poets expressed their thoughts in a way that combined elements of poetry with language, music and imagination, expressing the mood and the feelings of the poet.

But some of the poets of that age cared more for form in line with the older generation that took poetry as a craft and a technical exercise.

My paper is a study of the technical form of the Ottoman poetry in the light of the principles of modern criticism without losing sight of the traditional view that a poet is the product of his times and his environment and that he, too, is influenced by the society he lives in.

* Asst. Professor of Arabic Language and literature, faculty of Arts, Sharjah University. Born at Raqa, Syria, (1366 AH/, 1946 CE), obtained MA from Cairo University 1398 AH/1977 CE, doctorate from Punjab University, Lahore, 1416 AH/1995 CE. Author of Sher al -thoraat al-daakhlia fil ahd al othmani, etc.

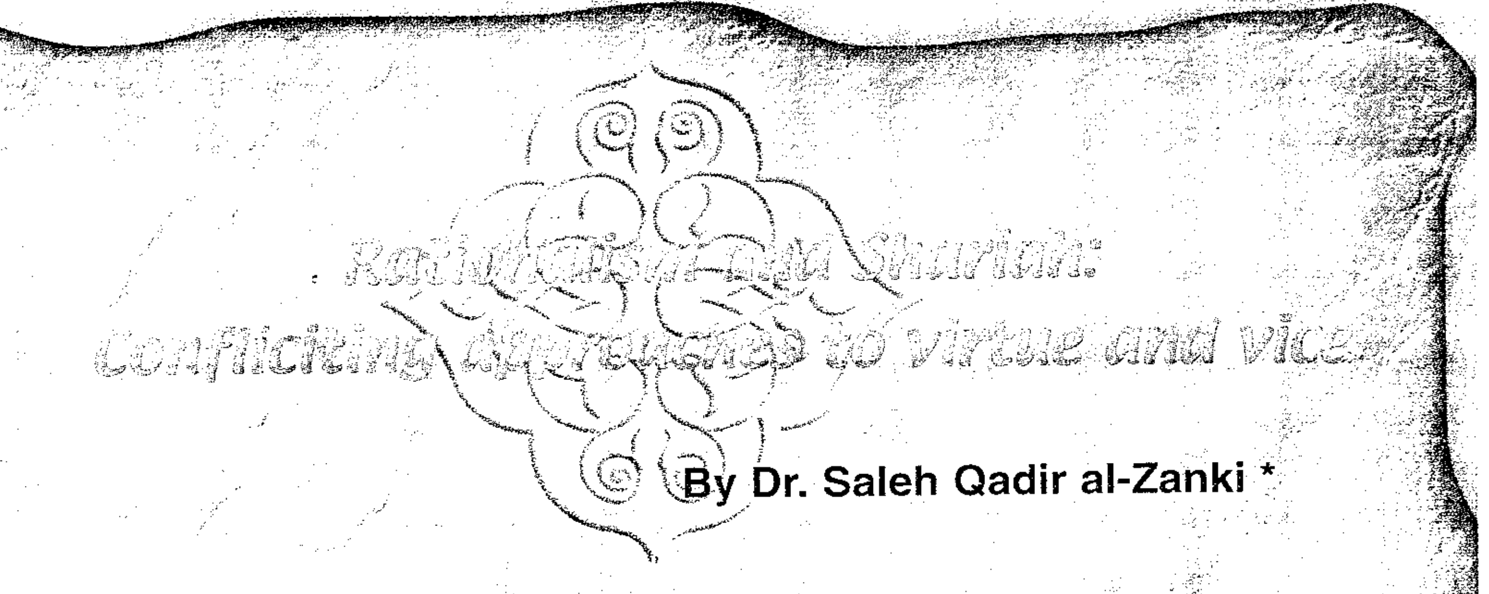
By Prof. Dr. Adnan Mohammad Salman *

Synopsis:

The aim of this research paper is to discover how rational occasions influence the formation of single words of a language and their constructions and phrases. It explains the true nature of a language, that it is (a combination of) sounds, and that, primarily, it is composed of single and connected words. The paper distinguishes between two types of words: primary words in which a language is rooted no matter whether those words signify meanings like source-words or signify generic nouns or simply indicate phrases or idioms like meaningful letters. Words of the second type are secondary words born of primary words by way of derivation, addition, or by transposition from situational and conventional meanings to figurative and metaphorical ones.

The paper also elucidates the extent of the effect of rational occasions on linguistic constructions and phrases making up a speech, and the effect of these occasions on the mutual relations of words of phrases as to their order and sequence and their grammatical functions. It also explains the effect of these occasions on desinential inflections, omissions, etc.

* Professor of Grammar, Faculty of literature, National Zarqa University, Jordan. Born (1932 CE), obtained MA (1965 CE) and doctorate (1970 CE) from Cairo University. Author of many published research papers and books, including 'al nawabe fi kitab seebawaiah'.



Rationalism and Shariah: Conflicting approaches to virtue and vice

By Dr. Saleh Qadir al-Zanki *

Synopsis:

The paper deals with a controversy going back to ancient times. But that old controversy has assumed of late a new form and is being raised in a unique style. That old controversy was a question debated by mankind; can human intellect or his ratiocinative faculty discern the beautiful and the ugly, virtue and vice, the good and the bad, in actions and behaviour without recourse to the criterion of Shariah (the canonical law). If the answer is yes, then it follows naturally that man is bounby what his intellect or reason tells him to do. That question in the past had pre-supposed the absence of any canonical law. But today the question is being put up in opposition to the canonical law while the latter is very much there! Rather, there is a tendency to give precedence to the former over the latter.

This research paper is a study of the basic causes of the controversy, reviews the arguments of both sides, points out which one carries greater weight, and then opens up a new angle, namely, relating the question to the purpose of Shariah and the role of human reason in understanding that purpose. Later, the paper discusses the controversies, political, scholastic, theological, and juristic, generated by the question, offers a middle solution, and avoids the extremes of excess and neglect, treating the subject objectively and scientifically, divorced from alien and negative influences.

* Asst. Professor, Dept. of Islamic Jurisprudence, faculty of Revelatory Sciences, International Islamic University of Malaysia. Born in 1968 CE, obtained MA (1994 CE) and doctorate (1997CE) from Faculty of Islamic Sciences, Baghdad University, his doctoral thesis being al maana fi usool al fiqh al Islami.

Al-Norasi's economic paper: an analytical Study

By Dr.Abdul Sattar Ibrahim al Haithami *

Synopsis:

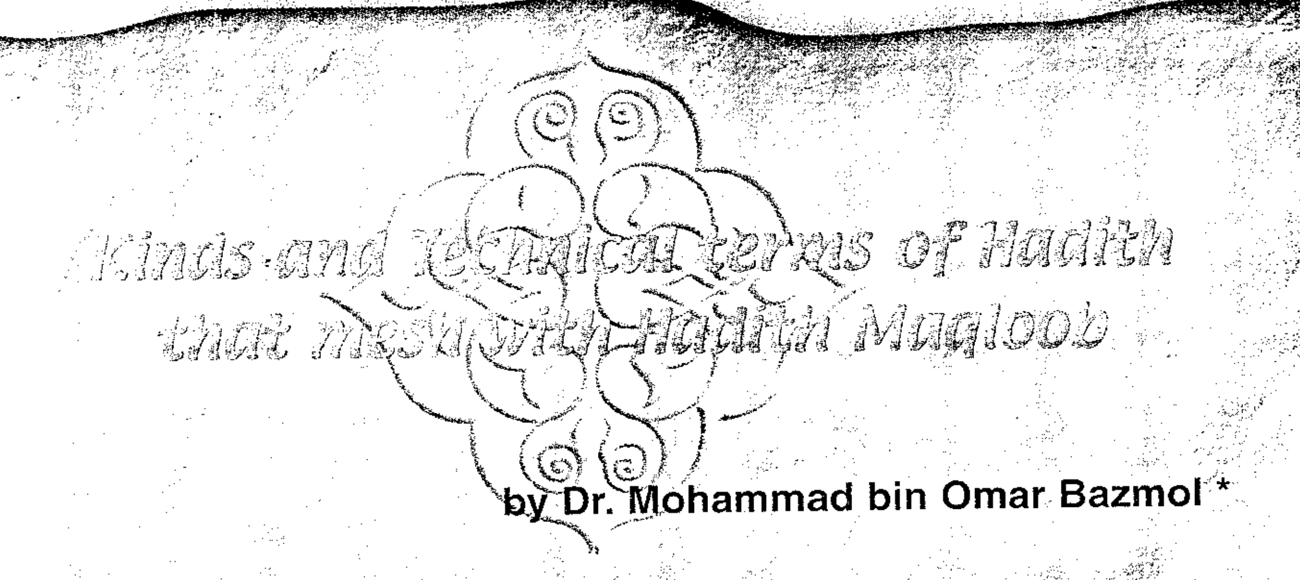
Imam al-Norasi's economic paper is one of the seventh collection of his several compilations translated into Arabic by Professor Ehsan Qasim al-Salihi. This paper is to be found in the collection entitled al-shukr which also also contains two other papers: risalah ramadhan and risalah al shukr.

Imam al-Norasi was a great scholar and a missionary, endowed with versatile knowledge. His tracts display his profound understanding of al-Quraan, making him a great teacher and a guide. He derives injunctions from al-quraan which he regards as a practical guide regulating the behaviour of individuals and society.

This paper sets forth al-Norasi's economic views which are in accordance with the regulations laid down by Islamic Shariah and in harmony with sound human nature. They revolve round seven points, detailing human wants in order of their importance and discussing the positive aspects and benefits of abstinence as well as the negatives of squandering, profligacy and luxury.

This is a working paper, elucidating the Islamic mode of consumption, for specialists and learned men.

* Asst. Professor, college of Training, Sahar, Sultanate of Oman. Born at Hait (1959 CE), obtained MA (1988 CE) and doctorate (1994 CE) from college of Shariah, Bagdad University. His doctoral thesis was 'consumption and its regulations in Islamic economics'. Also wrote several research papers.



Kinds and technical terms of Hadith that mesh with Hadith Maqloob

by Dr. Mohammad bin Omar Bazmol *

Synopsis:

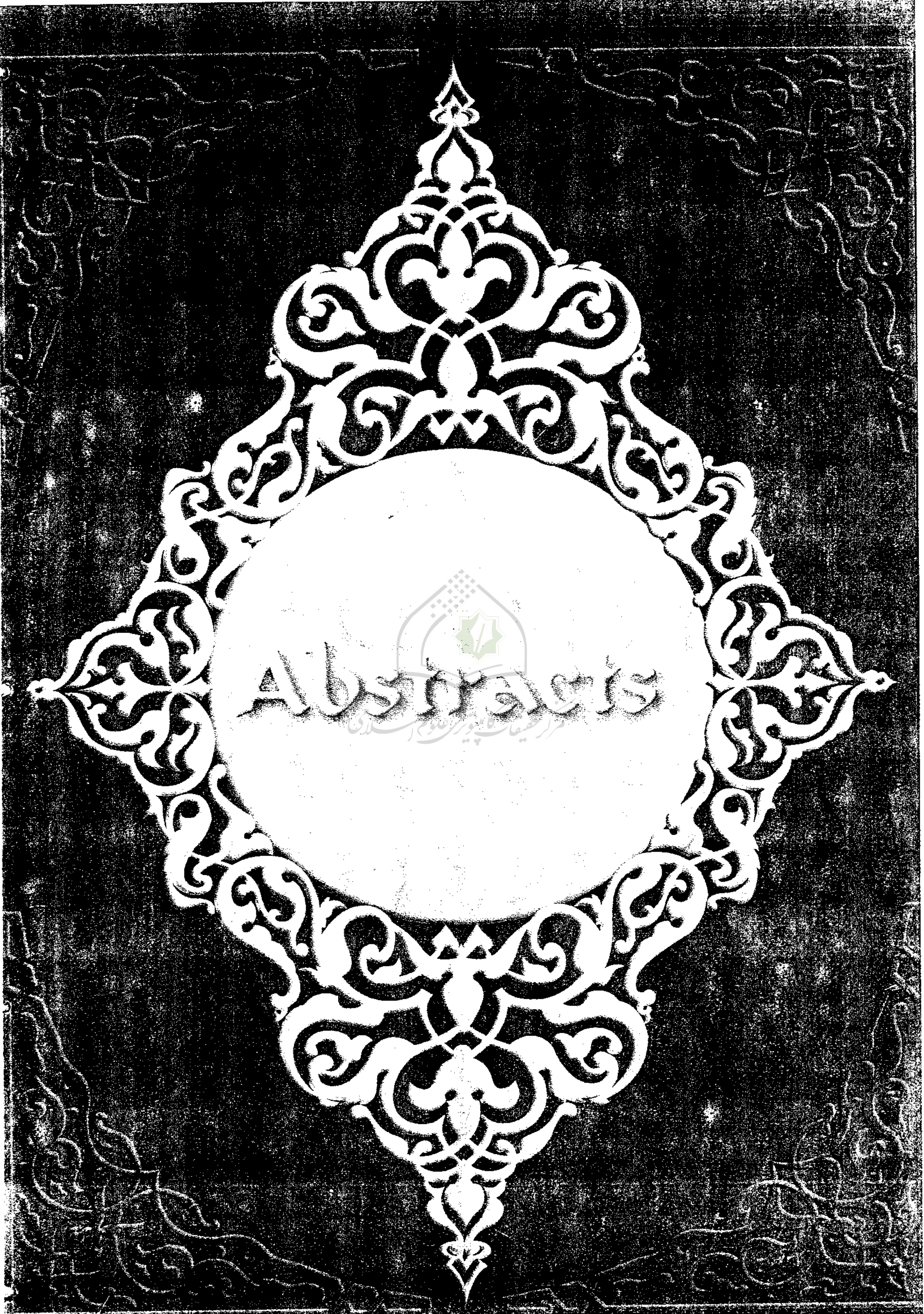
The research paper begins with a brief definition of Maqboob hadith, describes those kinds of hadith and their technical terms which interlock with Maqloob hadith, listing them in alphabetical order.

Such a study has some obvious advantages. It enriches the subject of study under discussion, that is, the subject of Maqloob hadith, bring about a deep, objective understanding of the hadith sciences in general and sets off the efforts of scholars made in the realm of hadith, protecting it from alien or irrelevant stuff.

It has been the practice of scholars to divide hadith into different kinds and bring the issues relating to technical terms closer together. The researcher adopted the same course here except that he set forth his paper in the form of single, separate items, arranging them alphabetically, in an attempt to make it simpler and more convenient.

* Participating professor, Dept. of Quraan and Sunnah, faculty of missionary work and fundamentals of Faith, Umm-ul-Qura University. Born in Mecca (1382 AH), obtained MA (1409 AH) and doctorate with distinction (1414 AH) from Umm-Ul-Qura University for his thesis 'al Qiraat wa atharoha fi al-tafseer wal ahkaam. Author of several published papers.




Abstracts

jamil' to the scholars of al-Hijaz, Iraq and Khorasan, who expressed their agreement with him. Ibn al-Jozi laid his book 'talqeeh fuhoom al-attar fi uyoon al-tawareekh wa al-siyar' before his teacher Ibn Nasir al-Salami who praised it and prayed for him.

There are too many such examples which speak for love of knowledge, keen desire for soundness, modesty of writers, and fear of God in writing erroneous things in matters of religion.

Some teachers used to show their writings ever to their pupils, like the jurist Ibn al-Raf'a (d. 710 AH) . Al-Taj, writing a biography of his father al-Taqi, said; his teacher Ibn al-Rafa used to treat him as his equal, esteem him excessively, and showed him his book 'al-Matlab' for review and comment.

Ibn Hajar used to say: I am not satisfied with whatever I wrote since I did it in my early life. Then I could not find a scribe except when I wrote the commentary on al-Bukhari, its preface, al-mushtabah, al-Tahzeeb, and lisaan-ul-meezaan.

These are the methods which are indispensable for a writer. Allah's help should be sought to say the right thing and avoid the wrong. How beautifully it has been expressed by Abul Wafa Ibn Aqeel (d.513 AH):

'I never saw my teacher Abu Ishaq al-Feerozabadi speaking on any issue except after first seeking the help of Allah and willing sincerely to speak and spread the truth, with no desire to adorn and embellish things for the public. He never wrote on any matter until he had prayed several rak'at. That is why his fame spread and his works gained a wide currency worldwide. It was due to his sincere devotion.

Finally, let us note that al-Qarwani (d 453 AH) wrote in Zahr-al-adaab, quoting a wise saying; beware of haste which the Arabs nicknamed as'the mother of regret' because the man of haste, the impulsive man, utters an opinion before he knows, answers before he understands, decides before he thinks, praises before he experiences.

Regret must be the companion of whosoever has this quality.

Al-Zamakhsharee wrote in Rabee-al-Abraar that Adam said to his children: 'wait an hour before you act because if I had waited and paused, I would not suffer what I suffered'. Maybe it is the silent language of his action, not his spoken word.

Al-Zamakhsharee made two more witty remarks. These are anonymons but could be his own: 'He who rushes suffers regret. Haste wrestles one down.

Al-Askari, in Jamharat-ul Amthaal, quotes al-Qutami: whoso bides his time may get what he wants while the rash and the impulsive is very likely to slip. Someone said: O you who seek to get what you need, know that haste does not bring success and Sa'di al-Sheerazi said: A saying without premeditation is like a garment cut out of size. A little said with thoughtfulness is better than long, idle talk. An arrow hitting the mark is better than a thousand arrows shot wide of the mark.

Dr. ABDUL HAKEEM AL- ANEES
Editor

reflection and close examination might reveal the soundness of what he deemed incorrect.

Among those who were the butt of scathing criticism and disparagement was al-Hafiz Abdulghani al-Maqdasi, inspite of the hard work he did while writing. Imam al-Mazzi, in the preface to 'tahzeeb ul Kamal; describing the admiration of scholars for his six books, remarked: 'al-kamal is one of the many books written by Abu Mohammad Abdulghani bin Abdulwahid al Maqdasi on the lives of narrators mentioned in his six books. It is a nice and useful book but the author did not give the book much attention as they deserved. He failed to make comprehensive inquiry into the names of narrators nor traced their lives satisfactorily. As a result, the book abounds write errors and omissions.

Al-Mundhari's 'al-targheeb al-tarheeb' is a valuable book but could not escape correction by al-Hafiz Burhanuddin al-Naji who wrote a book by way of emendation and correction Ujalatul imla al Mutayassara min al-tazneeb ala ma waqaa'a lil Hafiz al-mundhari minal wahm wa ghairahu fi al-targheeb wa al-tarheeb', it should be noted , however, that al-mundhari was very careful in his writing and excused himself for the errors that may have possibly occurred in his book, saying " we seek Allah's pardon for the slips of tongue, oblivion or bad memory because every author inspite of deliberateness and sharp-sightedness is prone to mistakes. I am, therefore, no exception, especially because I have too many worries, being far from home and have no access to reference works"

Imam al-Moqaani (d. 664 AH) says about ibn al-Jozi that he used to err very often in his writings because he would never review a book he wrote. Al-Zahbi said of him 'he did not revise what he wrote. If he had another life-time, he would not write if perfectly and Ibn Rajab al-Hanbali said: perhaps he wrote many books at one and the same time'.

Verifying the facts. That requires profound reflection on the subject of research. Tajuddin al-Sabki said of his father, Taquiuddin: I used to see him while he was compsosing al Manhaj. He would think before he wrote, used to look up in books, then get up and move to another place, sit down and again think, and then write: that is a beautiful way of writing.

5. Do not be rash to find faults with others. Think over long before passing judgement. Tajuddin al-Sabki counselled the readers of his book: Do not rush to reject any of the contents of the book before you have thought over it, for in every particle of it there is a pearl;

The expounder of 'al-Tanbeeh; Abdulazeez bin Abdulkareem al-Jehi, sensed that he would be criticized. So he wrote a lot of explanatory ntoes in his books and said: let no one rush to reject what I wrote until he had read the whole of its contents.' Ibnul Mulqin, in al-iqd-ul-muzahhab, said: do not hasten to reject; Ibn Khalkan encouraged the readers of his book 'al wafiyat' to correct the errors therein but only after verification, and added: I worked hard to gather facts from sound sources.

6. Submitting the research work to specialists.

It is widely known that Imam Malik bin Anas said; I showed my book to seventy jurists of Medina. All of them agreed with me. So I named it 'al-Moatta'. Al Imam Muslim showed his al-Saheeh' to al-imam Abi Zar'a and said: ' I dropped whatever he pointed out to be defective and whatever he said to the authentic and unblemished, I retained; Abu Dawood submitted his al-Sunan, or part of it, to al-Imam, Ahmad, and al-Tirmidhi his 'al-

ists.

We are told that a man asked Sheikh Amjad bin Saeed al-Zahawi a question which was simple to answer but he replied to the man : give me some time to look it up in the book and verify. Perhaps the evidence of it is in 'al-majmoo', a book dealing with the rules of conduct binding a mufti who gives opinions on legal matters: 'he should look at the slip of the paper very carefully. It could be that the last part of it is imperative and urgent because the query usually comes at the end. Many a person fails to notice it. Al-Saymari quoted some scholars having said that a scholar, when asked a simple Question, should pause and reflect as he does in dealing with difficult Questions. This he should do to habituate himself to pausing, reflection, and careful examination. Mohammad bin al - Hasan used to do so........ "

It is said that Dawood bin Salam al-tikreeti, a learned scholar, despite being eighty years old, suffering from palsy and laboured breathing, used to get up to fetch a book and consult it, not because he did not know the answer but just to ascertain and verify

4. Far - sightedness prolonged, deliberation and revising

Al-Khateeb al Baghdad said: an author should devote himself whole-heartedly to his job, collect his thoughts, and assign time to his work. He goes on to say: the author should never consider his work complete until he has refined it, revised and polished it. A similar advice has also been reported to have come from Abdullah bin al-Motazz'

Imam al-Nawawi said one should write if only one is qualified to do so and has profound and detailed knowledge of a subject, and that is possible only through investigation and study, verification and inquiry, knowledge of where scholars have agreed as well as disagreed, the clear and the abstruse, the strong and the weak, the profuse and the inadequate, and what nobody else has objected to. Only then can an inquirer be considered a mujtahid'. Then he goes on to say: ' he should be on his guard against attempting to write on a topic he is not fit for because it will damage his faith, his knowledge and his honour.

He should also take care not to publish his work until he has revised and refined it; a similar view was held by Ibu Jama'a in 'al-Tazkira'

The damage that al-Nawawi spoke of had also been mentioned by wise scholars preceding him. For example, Abu Amr bin al-Ale remarked: 'man is safe from the mouthings of others as long as he does not compose a book or write a verse. Said Kalthoom bin amr al-Ataabi (d. 220 AH): 'whoso compiles a book looks up for praise or blame; if he does well, he is a victim of envy and slander; if he does ill, he is exposed to abuse and condemnation by every tongue' Hilal bin al-Ala al Raaqi (d.280 AH) remarked: the intellect of a man is known after his death by the book he compiled and the verse he wrote.

Let us mention here that Sheikh Ibn Bateesh writing in a book on al-mohazzab about the life of a man named Mutrif whom al-shafiee (d.204AH) had seen in San'a said that his full name was mutrif bin Abdullah bin al-Shakeer who died in 87 AH. This shocked Ibn Khalkan who condemned the error outright. If the Sheikh had paused and investigated, he would have corrected himself. These days we see a lot many mistakes of this kind committed by writers.

The researcher who does not abide by the rules of the game exposes himself to sharp criticism. Said Hafiz Ibu Hajr in Fathu Bari; I am wonder-struck to see how frequently al-Dumyati accuses others of erring just on the on the basis of conjecture or suspicion although a little more

In those times, the time spent on writing a book was an index of the excellence of the book and the merit of its writer. Yaqoat al-Hamavi said : al-Imam Abu Abdullah Mohammad bin Mahmood bin al - Najjar informed me about a summarized version of the book written by Abu Fatah Nasir bin Abdurrahman al-Iskandari al-Nahvi about the names of countries over which there is agreement as well as disagreement. I found that the author of the book was a disciplined person adhering to rules, a man who spent a long time compiling it, taking note of traditions and writings of the earlier generations.......

We are also told that Ahmad Saqr delayed printing his book for six months only because he could not trace the name of the poet whose verse he had quoted. He observed that time should be given its due right ; we should take into account what it demands of us. Any scholarly work, small or great, scientific or non-scientific, completed before its due time is a baby born prematurely.

2. Consulting source materials and reference works.

The need for it is quite self-evident. Obviously, doing so is trouble some and distracting. But a complete or near - complete examination should be done of all that has been written on the subject and whatever relates to it to decide first as to whether there is a need to write something new and, second, what he wants to write encompasses all the aspects of the subject, fulfilling the conditions of research, covering reference works, and meeting the needs of readers.

Here I wish to add what al-Imam Abdullah bin al-Mubarak said : I made one part from a thousand parts; and what Abdulhayy al-Kattani (d 1382 AH) remarked that he read most of the books in his library to write his book 'al taraateeb al idaria fi nizam al hukumat al islamia'. In that book he quoted the reference works whose numbers exceeded 410 titles although his own book is in only two volumes.

Let us remember here what al - Sayuti (d 911 AH) said in the preface to his book 'bi ghayyati al wa'aa fi tabqaat al lughwieen wan nuhaa' : ever since I grew up, I loved to collect books about grammarians to gain further specialization in this field.... but I did not find a book which could satisfy all the needs. So I resolved in the year 868 AH (when I was 19 years old) to write a comprehensive book on the generation of grammarians encompassing all what had been written about them and read about 300 books. The number of source books he quoted in 'al-itqaan' totalled 550. And in his treatise 'al Qol al mujmal fir ad alal mohmal' which he wrote in support of his idea how to vowelize the work "khisseesi", he observed : I referred to over one hundred books on language and grammar but failed to find a single person saying he had ever heard "khisees".

3. Need for accuracy in quoting and non- reliance on memory.

In 'nafhat al-Tayyeb', which is a biography of Ibn Malik, the grammarian (d. 672 AH), we find the following words; he was known for his wide reading and consulted sources frequently, never wrote anything just from memory until he had referred to it in its original place . That was the way of the honest, learned scholars and then see the plight today, how academic research work is being done today. How many mistakes are being committed by way of distorting quotations or by being rash in quoting or by Quoting from second-hand sources or quoting from careless, ignorant translators and copy-

bides his time and proceeds unhurriedly hits the mark while he who acts hurriedly misses the mark).

Ibn Abi al Dunya in Dhamm al Ghadhab' and al-Kharaiti in ' al mákaram al akhlaaq' related a mursal hadith from al-Hasan : (ascertaining facts is divine while haste is devilish. Therefore, seek to ascertain facts).

What we said earlier is in admiration of deliberateness but what is its role in academic research and how to exercise it?

The answer is : we can find many ways to do it if we only look into the lives of scholars, their habits, their sayings and their doings. Here are a few examples :

1. Give the factor of time its due right, especially because humans are prone to changing their views and opinions.

Abdurraheem al-Baisani (d 596 AH), a learned judge, remarked : I never saw a man having written a book except saying after finishing it : oh, if I had changed this part, it would be better; it I had added so and so or preceded it or omitted it, it would be much better. Here in is a great wisdom for others to benefit be defect dominates all human works.

There were scholars who spent years writing a book. A biography of Ibraheem Yahya al-yazeedi (d 225 AH), a scholar and man of letters, says that he began writing a 700 page book on similar words with dissimilar meanings at the age of seventeen and continued working on it till he was sixty years old.

Al-Imam Abu Obaid al-Qasim bin Salaam (d 233 AH) said : I tarried forty years writing 'al ghareeb al musannaf'. During all this while I used to benefit by what people said and I incorporated their words in their places in my book.

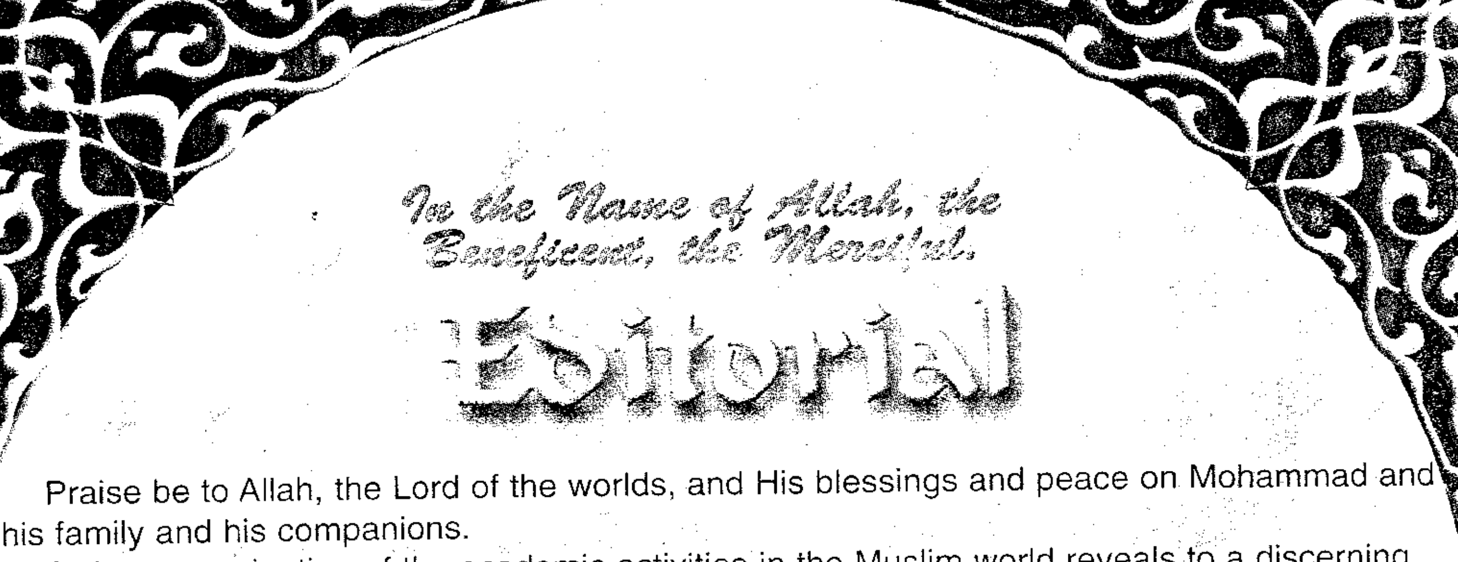
Ibn Abdulbarr (d 463 AH) is reported to have said about his book 'Intoduction to meanings and chains of narrators in al-moatta':

I kept awake for thirty years; burnishing my brain and banishing my worries. I dwelt long on the words of your explaining the meanings of his sayings on fiqh and ilm; Manners leading to virtue, God-fearing and all that forbids wrong - doing.

Shamsuddin Mohammad bin Hamza al-fannari (d 834 AH) wrote a book on the principles of jurisprudence 'fusool al badaai fi usool al - sharaai' a book that combines al - Manaar, the book of al - Bazoodi, al - Mahsool of Razi, mukhtasar of Ibn al - Hajib, etc., He spent thirty years working on it.

Al-Mazzi (d 742 AH) spent twenty-six years of his life on 'tohfat ul Ashraf bi marifat al atraaf'. He began writing it on the tenth of moharram, 696 AH, and finished it on the third of Rabee al akhar, 722 AH. Al-Imam Muslim bin hajjaj al - Neesarburi spent fifteen years completing his 'al-saheeh'. Abu ishaq al-shirazi spent fourteen years on his al-mohazzab. Al - Zamakhshari completed his al-Kashaaf during a period of time as long as the caliphate of Abu Bakr and used to say that if it were not for the blessings of al-Haram (the sacred mosque of Mecca), it would take thrity years to do so. Al - Manawi apologized for his slips and failings in his book 'faidh ul Qadeer' , saying that he wrote it in haste, in a period of time that takes a child to conceive and wean.

Al-Hosni in his book 'Kifayat ul akhyar' relates that al-Imam al-Nawawi spent years looking into the validity of the fast of a man who awoke in the morning, had no intention to fast, gargled and rinsed his mouth without excess but found that the water had crept into his stomach. He made an intent to fast, a voluntary fast. He kept on investigating this issue for years till he found the answer, thank God.



Praise be to Allah, the Lord of the worlds, and His blessings and peace on Mohammad and his family and his companions.

A close examination of the academic activities in the Muslim world reveals to a discerning eye a crisis in the level of research : a decline of academic attainment, poor preparation and defective performance. Naturally, there must be a variety of reasons behind this crisis which is worsening day by day. We ought to study this crisis, discover its reasons and work hard and sincerely to eradicate it, and work incessantly for the improvement of our research standards.

In the course of my research into the causes of this decline in our research standards, I hope I have found one of the real reasons of this decline. It is, in my view, haste and a lack of verification and ascertainment. That was one reason why I chose this subject for an editorial in this issue.

Allah says : I Lo! Your lord is Allah who created the heavens and the earth in six days, then mounted He the Throne. He covers the night with the day, which is in haste to follow it, and has made the sun and the moon and the stars subservient by His command. His verily is all creation and commandment. Blessed be Allah, the Lord of the worlds)-The Heights : 54

In these verses there is a very fine and delicate point on which several commentators of al-Quraan concur : that Allah made the heavens and the earth in six days although he could have made them in one, single moment if he had willed so. The conclusion is clear : He taught, thereby, His slaves gentleness, care and caution. This is one of its several meanings useful to us.

Commenting on this verse, ibn al-Jozi says : to the question why He, who is All-powerful, did not create (the cosmos) in a moment, there are five answers, the fourth being : He taught His slaves care and caution. If He Who does not err acted cautiously, the human who errs should proceed cautiously the more so. The same opinion was expressed by al-Razi, al-Qurtabi, al-Jalal, al-Saytui, al-Shokani, and al-Aaloosi.

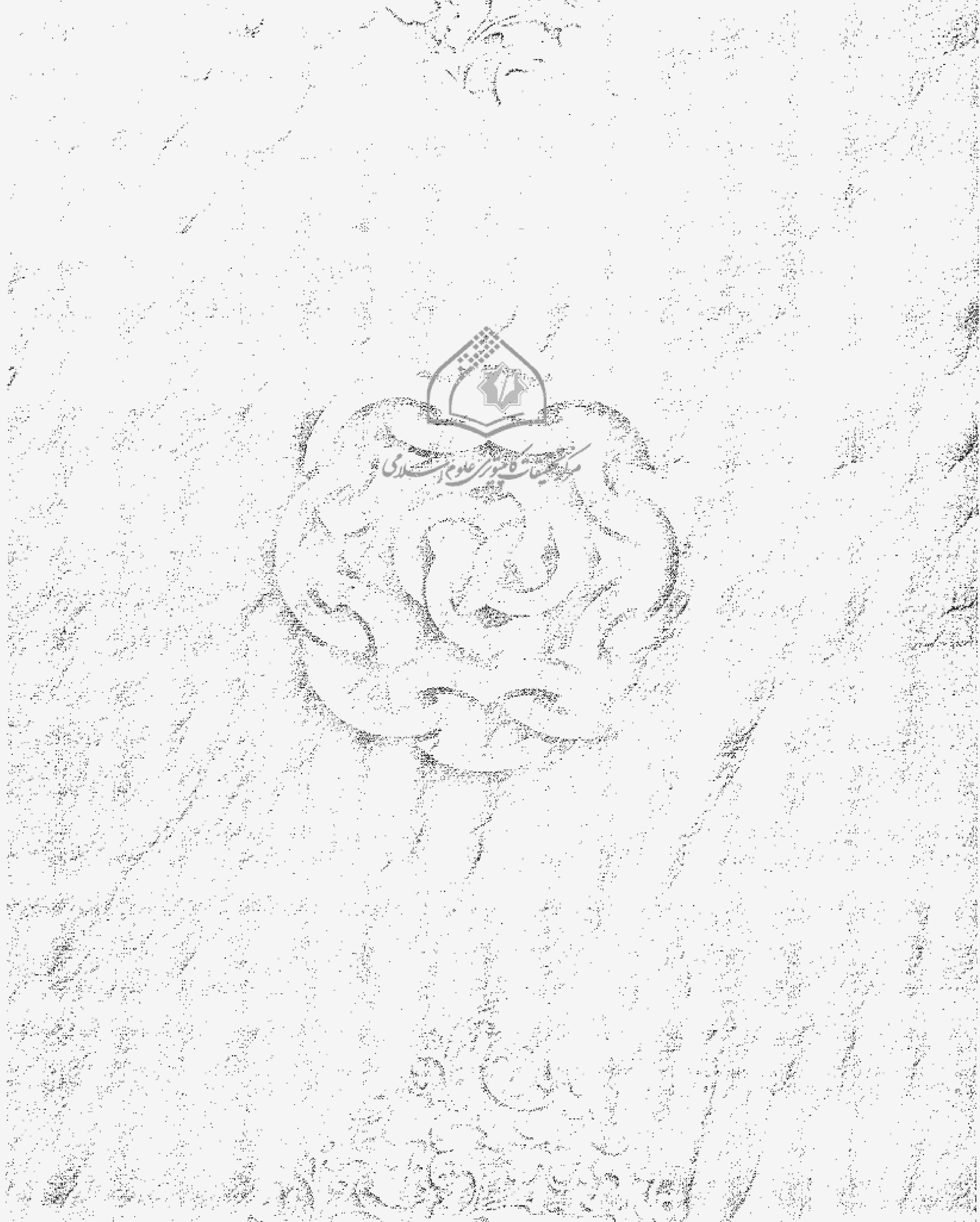
In sunnah of the Prophet, we find the same emphasis on caution and its virtues.

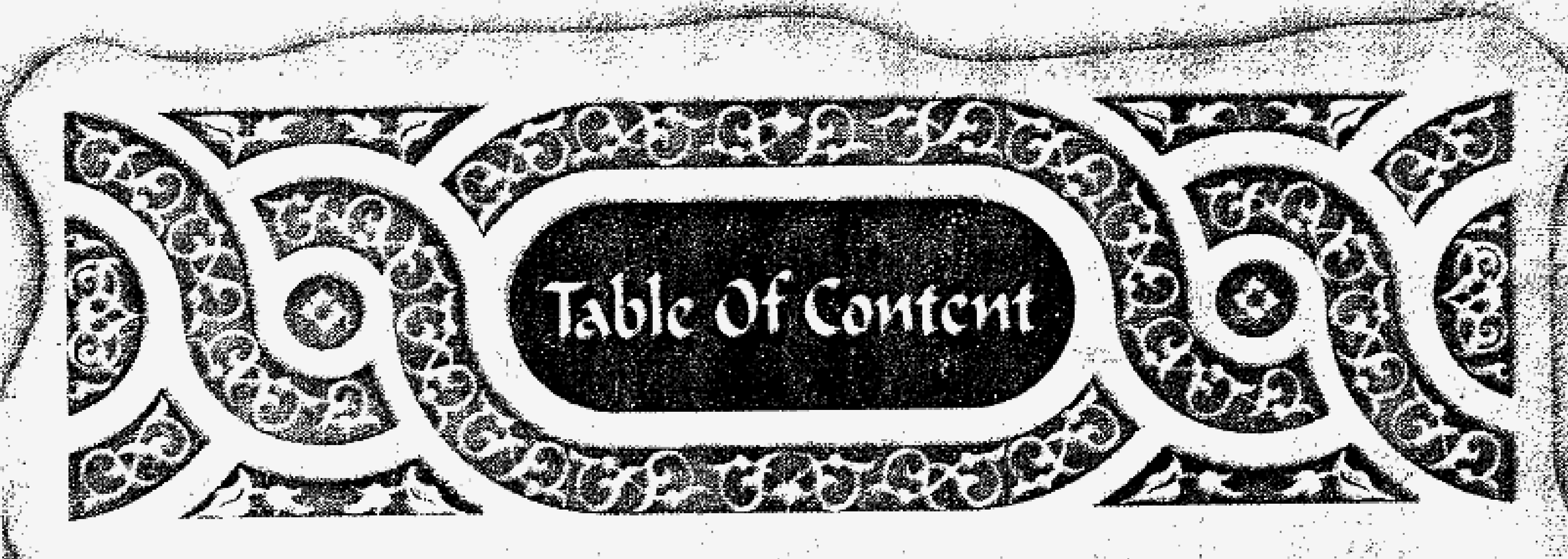
Both al-Bukhari and al-Muslim related fom Ibn Abbas that the Prophet, peace and blessing on him, said to Ashaj Abdul Qays : you have two Qualities which Allah loves : (Patience and deliberateness.)

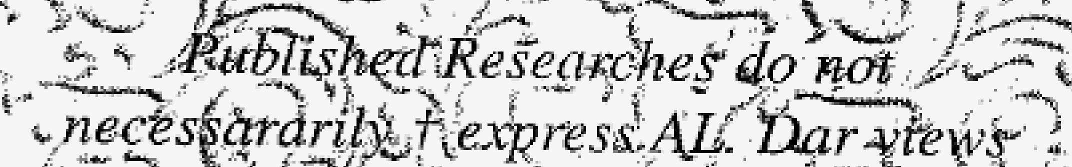
Al -Tirmizi, narrating from Sahl bin Sa'd al-Saaidi, quoted the Prophet, peace on him, having said : (deliberateness is divine while haste is devilish).

Al-Tirmizi also quoted the Prophet, peace and blessings of Allah on him, as having said as reported by Abdullah bin Sarjis al-Mazni : (good manners, deliberateness and providence are one of the twenty-four parts of prophet hood).

Al -Tabari, al-Askari and al-Qadhaee also reported, quoting Aqaba bin Aamir, that the Prophet, peace on him, said : (he who

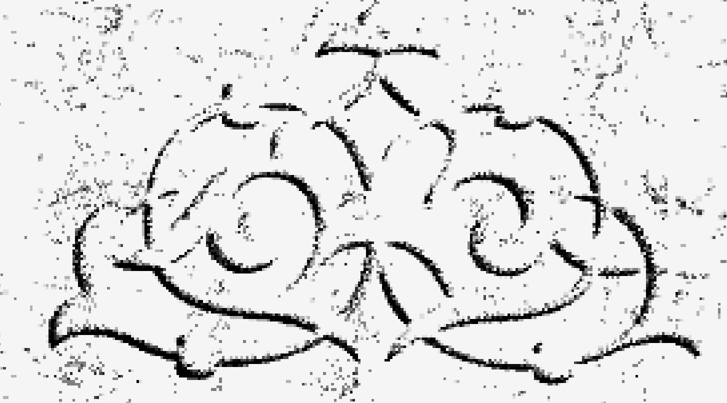



Table Of Content


Published Researches do not necessardrily express AL. Dar views



All correspondence should be addressed To :
Managing editor of AL. Ahmadiyah Journal,
Reseach House For Islamic Studies and Heritage Revival
P. O. Box 25171 Dubai U. A. E
Tel. : 04 - 3456808 . Fax : 04-3453299



*** Copy Price :** U . A . E (10 Dirhams) , Saudi Arabia (10 Riyals) , Kuwait (800 Fils) , Qatar (10 Riyals) , Bahrain (800 Fils) , Uman (500 Pesos) , Egypt (4 Pounds) , Syria (50 Liras) , Lebanon (2000 Liras) , Jordan (1 Dinar) , Yemen (70 Riyals) , Sudan (75 Dinars) , Morocco (20 Dirhams) . Algeria (25 Dinars) , Tunisia (1 Dinar) , Outside Arab Countries (the Equivalent of 2 U. S. Dollars) .

*** Annual Subscription :** U. A. E (30 Dirhams) Arab Countries (the Equivalent of U. A. E (30 Dirhams) . Outside Arab Countries (8 U. S. Dollars) .

Publishing Rules

The Journal is concerned with publishing the learned researches and heritage verifications according to the following rules .

1 - Only original, previously unpublished articles will be admitted. Articles sent to be published elsewhere will not be admitted. If a contribution is accepted to be published in al-Ahmadiyah. It should not be published elsewhere, until one year, at least, had elapsed after publication.

2 - The research work should not be derived from any other research study or treatise through which a researcher has acquired an Academic Degree.

3 - The size of the contribution should not exceed 60 pages.

4 - The research work should be genuine in its theme, method, presentation, language and sources. It should be consistent with its title, free from the inessentials . thoroughly authenticated and with adherence to punctuation rules and the requirements of the academic works.

5 - Reference to the source's page number should be placed as footnotes.

6 - Footnotes should be numbered page by page throughout the text.

7 - References in the footnotes as well as in the index of sources should start with the title of the book, then the author's name.

8 - In the footnotes, the publication information should not be mentioned unless the author is refering to more than one publication for the same book.

9 - Priority should be given to al-Hijri calender.

10- Non-Arabic proper names should be written in Arabic, then in their original language within parentheses if the author wishes to.

11- All references should be listed at the end of the paper, alphabetically arranged according to the title of the reference.

12- Manuscripts and illustrations should appear in their proper location in the text.

13- Arabic and English resumé of the topic in about ioo words should be submitted by contributor.

14- A precise C.V. of the author should be provided.

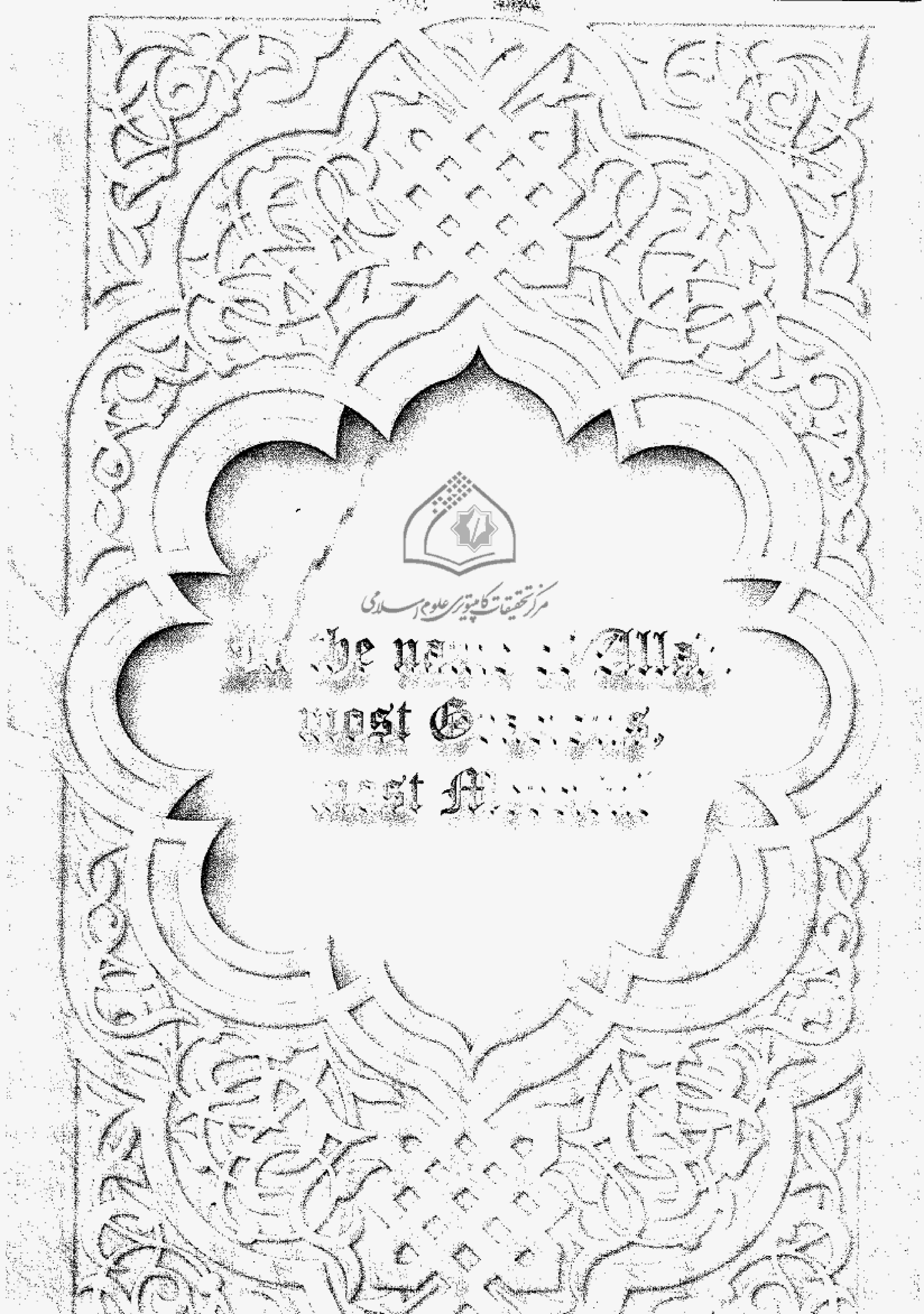
15- Contributions should be typed or hand-written clearly, thoroughly checked, and only the original copy should be submitted .

16- Contributions are not to be returned to their authors whether published or not.

17- A note will be sent to the authors after the reception of their contributions .

18- Arrangement of the articles in the journal is subject to technical censideration

19- Twenty off-printsin addition to three copies of the issue in which the contribution is published, will be sent to the author, plus a reward in money .





Issue No.9 ramadan - 1422 A.H / November 2001 A.D



ردمد ١٦٠٩-٨٧٠٦

الأحمدية

مجلة علمية دورية محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية وإحياء التراث

تصدر عن



دبي

